NUOVA SERIE ANNO II. - 1924 FASCICOLO II.

"DIDASKALEION"

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: **PAOLO UBALDI**

REDATTORI: **Sisto Colombo**, **Paolo Barale**

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Madama Cristina,
TORINO (6)

AMMINISTRAZIONE
S.E.I. - *Corso Regina Margh., 174*
TORINO (9)

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 174

CATANIA - GENOVA - MILANO - PARMA

SOMMARIO

UN PASSO DISPERATO
NELLE *CONFESSIONI* DI S. AGOSTINO.

Il libro delle *Confessioni di S. Agostino,* a giudicare da quanto se ne pubblica e se ne scrive: edizioni, traduzioni, articoli, monografie, note, gode ai nostri tempi il favore dei letterati e degli studiosi, è in voga come pochi libri dell'antichità. (1) Eppure non ne abbiamo ancora una edizione veramente critica, soddisfacente.

Pio Knöll, che doveva darcela nel « Corpo degli scrittori ecclesiastici latini » di Vienna, lasciatosi abbagliare dall'antichità e dalla breviloquenza del codice Sessoriano (ora Roma, Vitt. Em. 2099), ci ha dato un testo (Vienna, 1896) notevolmente diverso dalle precedenti edizioni, ma per nulla migliore, come ha dimostrato il nostro valente latinista Felice Ramorino. (2) Questi a sua volta, nel preparare le « Confessioni » per la *Bibliotheca Sanctorum Patrum* diretta da Mons. Vizzini (Roma, 1909), troppo tardi si accorse del vizio radicale della recensione del Knöll e non ebbe a sua disposizione altri sussidi, che due codici fiorentini non troppo antichi (10 o 11 secolo; cfr. op. cit. *Proleg.* p. XXXVII. XLII). Per-

(1) « Il numero delle edizioni e delle traduzioni delle *Confessiones* (scrive l'illustre patrologo O. Bardenhewer nel 4° volume della sua poderosa *Geschichte der altkirchl. Literatur,* or ora uscita, p. 452) è una intera legione. » Infatti nella sola Italia e nell'ultimo decennio (1914-1923) così infausto per la produzione libraria, si ebbero cinque edizioni di tre diverse traduzioni o ristampate o pubblicate per la prima volta (del Bindi presso le ditte Barbera, Desclée, Salesiana; del Biraghi presso il Ghirlanda a Milano, e la novissima dell'Asioli presso U. Hoepli ivi). Gli articoli poi di Riviste si possono dire una miriade; non passa un numero della preziosa *Bibliographie* nella *Revue d'histoire ecclésiastique* (Lovanio, trimestrale), che non ne registri qualcuno, e in questo momento stesso, che sto scrivendo quest'articoletto, uno recentissimo me ne arriva sulla *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 1923, p. 161-206.

(2) Nella prefazione alla sua edizione e nell'articolo, che un po' più sotto si citano. Il medesimo testo in sostanza fu riprodotto dal Knöll nella Biblioteca teubneriana e da Gibb e Montgomery in *Cambridge Patristic Texts* (1908).

ciò anch'egli non poteva dare che una edizione, migliorata sì, ma pur provvisoria, non definitiva; egli stesso, il dotto e leale critico, ne convenne tanto nei « Prolegomena » della sua edizione, quanto in un articolo, di poco posteriore, pubblicato nella *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* (anno 5 [1909], p. 119-126; 294-307) col titolo: « Qual sia il miglior testo delle *Confessioni* di S. Agostino. »

Intanto che si attende la bramata edizione, se non perfetta, almeno non tanto lontana dall'ideale, sarà bene che gli studiosi cerchino di portar luce nelle loro investigazioni ai luoghi più oscuri o dubbi o corrotti, che già non mancano in tutti i rami della tradizione manoscritta. In questo genere sia qui lecito proporre quella che io credo essere la scrittura originale di un luogo (8,3; *Corpus scr. eccl. lat.* 33. p. 172, lin. 3; ed. Ramorino p. 197, lin. 4) dato già da editori e critici per disperato.

La lettura da me proposta si appoggia a una parte della tradizione manoscritta, combinata con un parallelo letterario che non mi sembra possa essere fortuito; ha quindi una soda base diplomatica e filologica. Del suo valore giudicheranno i periti; l'interesse scientifico e la discreta importanza della cosa farà passar sopra, io spero, a ciò che potesse offendere il fine odorato dei lettori della gentile rivista, che ha la bontà di accogliere nelle sue pagine la presente nota.

* * *

Mettiamoci anzitutto sott'occhio l'intero testo per meglio intendere lo stato della questione. Narra Agostino al principio del libro ottavo, che, recatosi da Simpliciano a esporgli le sue agitazioni e titubanze, udì raccontarsi da lui la conversione di Vittorino, da retore e filosofo pagano fatto cristiano in assai tarda età, essendo stato *usque ad illam aetatem venerator idolorum sacrorumque sacrilegorum particeps, quibus tunc tota fere romana nobilitas inflata spirabat* † *popilisiam et « omnigenûm deûm monstra et Anubem latratorem », quae aliquando « contra Neptunum et Venerem contraque Minervam tela » tenuerant.*

Così l'edizione del Ramorino che con quella croce innanzi a « popilisiam » mostra a dito dove sta la piaga finora non sanata. Egli trasse quella forma da un codice laurenziano (n. 625) già proprietà di Nicolò Niccoli, e non a torto la preferisce a quella della maggior parte dei codici (fra cui il Sessoriano già detto) peraltro ben

poco diversa: *popiliosiam* o *popilios iam*. Il ch. critico raccosta poi tale parola al *popanum* (focaccia o torta sacra), al cui ghiotto sapore lasciavasi prendere, secondo Giovenale (*Satira* 6, 541), il nume egiziano Osiri. Con tutto rispetto del dotto uomo, il ravvicinamento mi sembra più ingegnoso che utile allo scopo di ritrovare la vera lezione. Infatti il contesto esige il nome di una divinità, non di un rito o di un oggetto sacro. Perciò sarebbe, se mai, preferibile un altro suggerimento, che qui pongo subito perchè richiamatomi alla mente appunto dall'Osiri ora nominato, e perchè discende con lievissimo ritocco, dalla lezione di un codice Bambergese del secolo x. Questo legge, solo fra i codici finora collazionati, *populosirim*; donde Max Ihm (in *Rheinisches Museum* 51 [1896], p. 638) trae *populo Osirim*; e adottando l'*inspirabat* del codice Sessoriano per lo *spirabat* di tutti gli altri, restituisce tutto il passo: « tota fere Romana nobilitas inflata inspirabat populo Osirim et omnigenûm deûm monstra » ecc.

Ma pur contro questa lettura avrei parecchie difficoltà. S. Agostino allude qui, in dispregio del paganesimo, a quelle abbiette divinità, a quelle mostruose forme di numi, delle quali l'antico Egitto fu così fecondo inventore: l'« omnigenûm deûm monstra, » frase tolta da Virgilio (*Eneide*, 8,698), lo dice abbastanza. Osiride invece, a farlo apposta, sia nelle rappresentazioni grafiche sia negli attributi personali, è la più alta figura del panteon egiziano, è dipinto quasi sempre in forma completamente umana e simpatica. Inoltre nella sentenza « romana nobilitas inspirabat populo Osirim » ci sarebbe, se ben veggo, un doppio errore, di fondo e di forma. Che vorrebbe dire « inspirare populo Osirim? » Oggetto d'ispirazione è un'idea o una pratica, non una persona. E sarebbe esatto asserire, che il culto di Osiride fu ispirato al popolo dalla nobiltà? La storia della penetrazione dei culti orientali fra i cittadini di Roma non sembra appoggiare un tal modo di vedere. Infine la critica difficilmente ammetterà che una lezione così chiara e facile come « populo Osirim » siasi potuta corrompere in tutti i codici, eccetto al più uno solo e non antico, nelle bizzarre anzi impossibili forme e così diverse dal supposto originale (nessuna, per esempio, inchiude in qualsiasi modo una *r*), che ci presenta l'apparato critico dell'edizione viennese. (1)

(1) Il Knöll nell'edizione viennese adottava nel testo la lezione dei Maurini (ved. la nota del Migne PL. 32 h. l.) *inspirabat populo iam*; ma egli stesso in

Non vorrei con questo dire, che non si possa trovare in un codice, anche tardivo, la migliore lezione, preferibile a quelle di tutti gli altri insieme; la storia letteraria ci offre non pochi esempi di tal fatto. Un vestigio inalterato della primitiva lezione io lo ravviso nella prima scrittura del codice di Berlino (Q presso Knöll) del secolo 11, il quale porta *pelusia,* da completare col soccorso di tutti gli altri manoscritti collazionati e dello stesso Q (2ª scrittura) in *po pelusiam* e poi da integrare nel modo che ora dirò. Ma qui per meglio intendere il tutto, bisogna udire l'importante parallelo, al quale accennavo più sopra, di uno scrittore contemporaneo all'autore delle *Confessioni.*

S. Girolamo nel suo commento ad Isaia (46, 1 in Migne P. L. 24,467) a mostrare quanto basso fosse caduto il sentimento della divinità fra i pagani: « religio nationum (dice) simulacra sunt bestiarum et brutorum animantium, quae maxime in Aegypto divino cultui consacrata sunt. De quibus Virgilius:

Omnigenûmque deûm monstra et latrator Anubis.

Nam et pleraque oppida eorum ex bestiis et iumentis habent nomina..... ut taceam de formidoloso et horribili caepe, et crepitu ventris inflati, quae pelusiaca religio est. »

L'analogia col passo delle *Confessioni* è evidente, e il richiamo al medesimo verso di Virgilio dà ai due luoghi un'aria di parentela, che ci permette di rischiarare l'uno con l'altro; le due parole comuni *inflata/inflati* e *pelusia/pelusiaca* (1) mi persuadono che Agostino deve parlare dello stesso oggetto che Girolamo. Ora l'espressione di questo non è punto nè dubbia nè equivoca; accenna a quella sozza e ridicola divinità egiziana, che fu sotto varii nomi bersaglio al sarcasmo di tanti nostri apologeti: Teofilo antiocheno *ad Autolicum* 1,10: suono indecente, ἦχος αἰσχύνης; Minucio Felice *Octavius* 28,9; *strepitus per pudenda corporis expressus;* Origene *Contra Celsum* 5,35: τὰς τοῦ σώματος φλυαρίας ἐν φύσαις

« Addenda et corrigenda » (ivi p. XXXV) e nella edizione minore presso il Teubner (Lipsia 1898) la cambiava in *spirabat prodigia iam.* Questa è, troppo lontana dalla scrittura dei codici, arbitraria. Lo stesso può dirsi dell'antica lezione, un tempo assai diffusa, degli editori lovaniesi (1577) *populusque etiam,* la quale inoltre ha il torto di lasciare gli accusativi *monstra* e *Anubim latratorem* senza il verbo che li regga. Contro tutte e tre valgono le ragioni date sopra, ed altre ancora.

(1) È a notare che S. Agostino predilige per gli aggettivi la forma più breve in *us* anzichè la più lunga in *icus,* come mostrò Leo Ziegler a proposito della famosa versione *itala* della Bibbia (*Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus*, p. 19).

φριττόντων Αἰγυπτίων; *Ricognizioni clementine* 5,20 *crepitus ventris* = *Clementine, Omelia* 10, 16 γαστρῶν πνεύματα; similmente Cesario, *dialogo,* interr. 19 (Migne P. G. 38,876); cfr. anche Lattanzio *Divin. inst.* 5,21 « quaedam etiam pudenda dictu tamquam deos adorant ». La frequenza stessa di tale menzione presso gli scrittori di quelle età a un tempo mette fuori di dubbio il fatto storico di quell'ignobile culto e aumenta la probabilità, che proprio di esso volle parlare S. Agostino. Dai due massimi dottori della Chiesa latina veniamo inoltre a sapere, che la turpe divinità era onorata principalmente a Pelusio, degno genio tutelare di una città che dal fango ebbe il nome.

Stabilito così il senso del vessato luogo delle *Confessioni,* resta a ricercarne l'esatto tenore; e questo ci mette sulle tracce del nome proprio del sozzo nume, che or ora abbiamo visto variamente designato dai vari scrittori. Tenendo conto adunque della sillaba *po* attestata da quasi tutta la tradizione, crederei che S. Agostino volesse dire la *porde,* nome greco della cosa, sotto il quale doveva essere noto il nume e nella città di Pelusio, prevalentemente se non esclusivamente greca, ed anche fra i Latini ai quali ne giunse con la notizia anche il vocabolo originale. Che nome e culto fossero in voga fra il volgo dell'Oriente greco ci fu recentemente confermato nel modo più brillante dalla fortunata scoperta di un papiro in Ossirinco, che nel suo genere si può dire unico [1]. È un lungo frammento di una commediola del genere *mimo,* d'ignoto autore (pubblicato da Grenfell e Hunt in « The Oxyrrhynchus Papyri » parte III, n. 413 p. 44-52). Lo sconcio nome πορδή è giusto la prima parola conservatasi intera nel fragile papiro, e di poi è ripetuto più volte, il più sovente (com'è naturale) in bocca al buffone della commedia. Ed è anzi interessante osservare come nella scena è messa in caricatura la fetida divinità, appunto come nell'autobiografia del grande dottore d'Ippona.

*
* *

Reso così almeno verosimile che questi ivi intendesse parlare della *porde* pelusiaca, sarebbe attraente indagare come e perchè nei manoscritti abbiamo il nome tronco in *po* (nel resto, pilisiam o piliosiam, della maggior parte è facile ravvisare una leggiera cor-

(1) Ved. S. Sudhaus, *Der Mimus von Oxyrrhynchos* in Rhein. Museum, 41 (1906), p. 247.

ruzione del primitivo *pelusiam* conservato dal codice Q). Non potrebbe essere, per esempio, che Agostino stesso scrivesse così abbreviato (forse con un punto) *po.*, a quel modo che anche presso di noi certe parole poco pulite si scrivono (ed anche, sebbene più di rado, si pronunziano) con le sole iniziali? Forse è troppo moderno, sarebbe forse riportare a tempi ben diversi i nostri costumi; ma poichè l'abbreviatura per sospensione era così comune presso i Romani nelle scritture pubbliche e private, si può bene proporre la questione, senza far dipendere dalla risposta la probabilità della sentenza qui avanzata. Le ultime lettere della parola si poterono perdere per altra causa accidentale nell'archetipo donde derivano i manoscritti a noi giunti; ad esempio, per essere forse scritte a lettere più minute in fin di linea, come facevano spesso gli amanuensi nel tempo che dominava la scrittura unciale.

Ammessa dunque come plausibile la restituzione proposta, e inteso il passo di S. Agostino nel medesimo senso che il parallelo in S. Girolamo, s'intenderà pure, in subiecta materia, tutta la forza e la ragione di quelle due parolette, a prima vista indifferenti, *inflata* e *spirabat*.

Ma si dirà: è possibile che S. Agostino, il profondo pensatore, il gravissimo dottore, scendesse così basso in motti ed allusioni? A questo risponderò anzitutto con le parole di un buon conoscitore di S. Agostino, d'un brillante scrittore cattolico, che più forse d'ogni altro ai nostri tempi ha contribuito a rendere popolare e simpatica la grande figura del dottore africano, Louis Bertrand. In quella fine psicologia, che è il suo bel libro « S. Augustin, » l'insigne scrittore francese non esita ad affermare che « Augustin resta, jusqu'à la fin de sa vie, un moqueur redoutable » (p. 192) e a parlare del suo « esprit satyrique. » Per altro un'arma potente e sovente adoperata dagli apologeti cristiani contro il paganesimo era il ridicolo, e i passi poc'anzi citati di parecchi fra loro ne sono un saggio. Perchè doveva S. Agostino rifuggire dall'uso di quest'arma in difesa della verità? Un acre sapore di sarcasmo pervade tutto il tratto, che qui ci occupa, a vilipendio delle basse volgarità d'opinioni e di riti, nelle quali il paganesimo teneva ancora impigliate anche menti elette come il retore e filosofo, non ancora cristiano, Vittorino. A tal quadro tali colori.

Finiamo tornando al confronto fra S. Agostino e il suo degno emulo e contemporaneo S. Girolamo. Fra i loro detti, che furono sopra citati, c'è un'intima relazione di pensiero incontrastabile. Vi

è pure l'estrinseca relazione d'una dipendenza qualsiasi? Notiamo che, se ci fosse influenza di uno sull'altro, questa andrebbe non dal maggiore, S. Girolamo, al più giovane S. Agostino, ma viceversa; poichè mentre il vescovo d'Ippona scriveva le sue *Confessioni* nell'anno 400 o in quel torno, il solitario di Betlemme non dettava il suo *Commento ad Isaia* che verso il 410, poco innanzi alla presa di Roma per le armi di Alarico.

Dopo il memorando avvenimento, mettendo mano a commentare Ezechiele (8,10) il grande esegeta citava ancora a simil proposito i due versi di Virgilio ricordati da S. Agostino, ma senza nominare il « formidolosum et horribile cepe » con quel che segue. Però i poemi di Virgilio erano tanto famigliari a S. Girolamo, che certo non ebbe alcun bisogno di leggere (se pur le ha mai lette) le *Confessioni* del suo emulo ed amico per richiamarsi a mente quei due versi in dispregio delle pagane divinità. Più fa pensare a qualche dipendenza la connessione dei versi virgiliani con la dea di Pelusio nel medesimo contesto. Se dipendenza ci fu, si ha da pensare piuttosto ad una fonte comune, a cui avrebbero attinto ciascuno per suo conto i due grandi dottori, per esempio un'apologia latina del 3° o 4° secolo, ora perduta. Potrebbe dirsi, che la connessione di quelle idee, di quegli oggetti, si presentava ai dotti cristiani del 4° secolo, così facilmente, che ognuno da sè, Agostino in Africa e Girolamo in Palestina, vi potè giungere senza suggerimento di altri. Anche in tal caso però l'illazione che parte dal testo di S. Girolamo per emendare la corrotta lezione dei codici di S. Agostino, non perde punto di sua forza, se pure non ne acquista.

P. A. Vaccari S. I.

IL MONOTEISMO E LA DOTTRINA DEL LOGOS IN ATENAGORA.

È un fatto degno di nota che di coloro che hanno scritto su Atenagora, filosofo cristiano ed apologeta del II° sec. dopo Cristo, autore di una *Supplica* e di un trattato sulla *Resurrezione dei morti,* [1] nessuno si è preoccupato di mettere in evidenza la concezione monoteistica che egli si era formata della divinità in rapporto alla fede cristiana, da lui abbracciata e difesa, nè tampoco di stabilire una certa relazione tra lo sviluppo che più tardi questa dottrina prese, con i primi tentativi da lui fatti per edificare su solide basi razionali i capi saldi del monoteismo teologico e filosofico.

Poichè l'argomento non è punto trascurabile e, d'altra parte, giova tanto mettere in luce i primi esordii della Chiesa nella lotta ostinata che la morente società pagana ingaggiava contro di essa, non sarà opera vana soffermarci su una questione la quale forse costituisce la parte più interessante, dal punto di vista dottrinale, delle opere che Atenagora ci ha lasciato.

L'accusa di ateismo, cui i cristiani venivano in modo speciale fatti segno, porge occasione all'apologeta di svolgere nella sua *Supplica* la tesi assai importante del monoteismo cristiano. Nello svolgimento, che egli cerca di fare con una certa ampiezza, si mantiene, per quanto è possibile, su una base comune anche ai pagani, cioè nel campo del ragionamento speculativo e dell'induzione, e

(1) Tutte le volte che ho dovuto citare Atenagora tradotto in italiano, mi son servito della traduzione del mio maestro PAOLO UBALDI (*La Suppl. per i Cristiani, tradotta*, Torino, Soc. Ed. Internaz.) Quando qualche volta me ne sono scostato, non ho trascurato di dichiararne le ragioni in nota. Le citazioni del testo greco della *Supplica* si riferiscono sempre all'edizione dello stesso Ubaldi (*Torino, Soc. Ed. Inter.*, 1916); quelle del *Trattato sulla Resurrezione* all'edizione di E. SCHWARTZ (Leipzig, 1891) nei *Texte und Untersuchungen*, IV, 2 (1891).

non ricorre ad argomenti scritturali, basati sulla testimonianza dei profeti, che in qualche caso, quando cioè ritiene necessario il sussidio di tali prove teologiche, dopo aver però raggiunto i limiti massimi al di là dei quali la ragione umana non è più capace di procedere nelle sue indagini.

Se non che, come osserva giustamente il Richter, il quale ha appena toccato di sfuggita l'argomento, (1) non dobbiamo credere che Atenagora sia stato il primo a parlare di monoteismo nel senso rigoroso della parola: nel IIº sec. il monoteismo non era più una cosa nuova, nè portato in luce solo dai cristiani, poichè prima ancora illustri filosofi come i pitagorici, i platonici, i peripatetici e gli stoici ne avevano prese le difese. Agli apologeti ed agli scrittori cristiani dei primi secoli, al nostro in modo speciale, che trovava in parte fatto il lavoro, almeno nei punti fondamentali e più importanti, non restava che servirsi dei risultati già ottenuti, apportando quelle modifiche o quei chiarimenti che erano richiesti dalla fede cristiana.

Ecco perchè in lui si trovano abilmente fuse le dottrine filosofiche che per il passato sono andate sotto il nome di Platonismo, Stoicismo, Pitagorismo ecc.; di qui dipende il fatto che Atenagora sembra voglia dare una importanza esagerata alla ragione, per mezzo della quale, e sulle orme di Platone e degli stoici, osa anche tentare la spiegazione razionale dei misteri più importanti e più difficili della dottrina cristiana.

In primo luogo egli dichiara, come han fatto Aristide, Giustino e la maggior parte degli apologeti, che la ragione umana, con le sue forze naturali, basta per elevarsi alla conoscenza di Dio, o meglio per dimostrare la sua esistenza. L'accusa di ateismo, dice infatti, sarebbe giustificata se i cristiani « pur avendo tanti segni (prove) per riconoscere Dio (e cioè) il bell'ordine, la perfetta armonia, la grandezza, il colore, la figura e la disposizione del mondo » (2) la pensassero ciò non ostante come Diagora (3) che di Dio non volle saperne. I cristiani dunque posseggono delle prove razionali per dimostrare l'esistenza di Dio, e queste prove hanno per punto di partenza il mondo, il quale col suo ordine,

(1) Cfr. L. RICHTER, *Philosophisches in der Gottes und Logoslehre des Apologeten Atenagoras aus Athen.* Meissen, 1905, pag. 6.

(2) *Supplica*, IV, 16.

(3) *Suppl.* IV, 3. Su questo Diagora V. E. CURTIUS, *Griechische Geschichte*, nella trad. francese, vol. IV, pag. 73.

con la sua bellezza, con la sua forma etc. ci conduce a Dio suo creatore.

Con queste parole egli accenna ad uno dei tanti argomenti dimostrativi della esistenza di Dio che più tardi dovranno costituire un punto fondamentale della filosofia scolastica, all'argomento cioè dedotto dall'ordine di finalità che potremo anche chiamare *fisico-teologico.* (1) Nel mondo, ragiona Atenagora, constatiamo un ordine. L'ordine (τὸ εὔτακτον) importa *molteplicità* di elementi da una parte, dall'altra *unità* di disposizione. Egli quindi, in base al principio unitivo, distingue due specie di ordine: quello di *coordinazione* o *estetico* (τὸ μεγεθός, ἡ χροία, τὸ σχῆμα, ἡ διάθεσις τοῦ κόσμου) e quello di *subordinazione* o *teologico* (τὸ διὰ παντός σύμφωνον). I vari elementi di cui è costituito il primo rappresentano le parti di un medesimo tutto; quelli che costituiscono il secondo sarebbero altrettanti mezzi ordinati al raggiungimento di un medesimo fine. Ma in fondo sono due aspetti, statico e dinamico, di un ordine unico. Ora il caso non può essere ragione di ordine, che anzi il cieco caso (ἄλογος τύχη) (2) è piuttosto ragione di disordine; dunque è necessario ricorrere ad una causa ordinatrice ed intelligente, a Dio.

Su tale argomento egli ritorna più volte (3) e con una certa compiacenza come a quello che più si presta per convincere le masse, essendo più pratico e più accessibile, sebbene scientificamente e per il suo valore probativo non inferiore agli altri; ἡμεῖς δὲ κρατοῦμεν τὸν διακοσμήσαντα τό πᾶν τοῦτο, τοῦτον εἶναι τὸν θεόν (4); e più avanti ancora: « se pertanto il mondo è uno strumento bene intonato che si muove ritmicamente (ἐμμελὲς ὄργανον κινούμενον ἐν ῥυθμῷ), non lo strumento io adoro, ma chi lo armonizzò e ne trae le note e ne canta la concorde melodia. » (5)

Atenagora riconosce l'importanza degli argomenti *a posteriori;* difatti, senza mai perdere di vista il metodo induttivo che egli stesso dichiara necessario in qualsiasi procedimento scientifico, (6) perviene alla dimostrazione della esistenza di Dio anche per un'altra via: « Arrivando ai primi principii di tutte le cose (ἐπὶ τὰς

(1) Cfr. S. TOMMASO, *Summ. Theol.* I, q. 2a, art. 3.

(2) *Suppl.* XXV, 33.

(3) V. ancora *Suppl.* X, 5; XVI; XXV, 33.

(4) *Suppl.* VIII, 3.

(5) *Suppl.* XVI, 13. Questo concetto e, se vogliamo, anche l'argomento risalgono fino a Socrate. Cfr. SENOF., *Memor.* I, 4, 8; IV, 3, 13 ed a Platone (Cfr. FILEBO XVI, 28 D. 31 A).

(6) *Suppl.* V, 14

ἀρχὰς τῶν ὅλων) risulta anche se non vogliono, come per lo più, che una sola è la divinità. » (1)

È in altri termini, l'argomento dedotto dalla contingenza degli enti naturali. (2) Un ente che diviene non ha in sè stesso la ragione della propria esistenza, altrimenti non sarebbe divenuto, ma sarebbe sempre stato; ora, arrivando ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τῶν ὅλων, si deve ammettere un passaggio dal non essere all'essere, il quale passaggio si spiega solo per l'intervento di un altro essere, superiore e distinto; risalendo la serie degli esseri contingenti che a vicenda sono causa del divenire degli altri, bisogna fermarsi ad un essere primo *non divenuto,* avente in sè medesimo la ragione del suo essere, a meno che non si voglia procedere all'infinito con evidente danno della logica. Atenagora ammette la contingenza di tutti gli esseri per la « legge di dissoluzione che loro è imposta » (3) e conclude, ragionando come sopra, che « ciò che non è soggetto a soluzione e a corruzione è uguale all'eterno » (4) e quindi a Dio. Difatti o una cosa non è generata ed è eterna o è generata ed è soggetta a perire (5) come tutti gli esseri che non *divengono* da loro stessi, ma hanno il divenire da altro ente. Sebbene adunque egli non ponga i termini dell'argomentazione in forma sillogistica, lascia tuttavia vedere chiaramente che la conclusione cui addiviene, di un essere generante e non generato, è legittima, in forza di una minore sottintesa ed espressa altrove, (6) che dovrebbe così essere formulata: tutti gli esseri che noi conosciamo sono soggetti a perire o a mutarsi, il che significa che sono generati.

Egli poi, per suffragare la sua dimostrazione col pensiero degli altri filosofi, cita Platone il quale dice nel *Tim.* pag. 27 D: « che è ciò che sempre esiste e che non ha origine, o che è ciò che diventa e non è mai? ». (7) La risposta è chiara: ciò che sempre esiste e non ha origine è Dio increato ed eterno ἀγέννητος καὶ ἀίδιος (8), l'essere, cioè, non contingente; ciò che invece diventa e non è mai sono le cose create, gli esseri contingenti: τὸ γενητόν, καὶ τὸ οὐκ ὄν. (9)

(1) *Suppl.* VII, 1.
(2) Cfr. S. Tomm., *Summ, Theol.* I, q. 2, art. 3.
(3) *Suppl.* XVI, 35.
(4) *Suppl.* XV, 26.
(5) *Suppl.* XIX, 4.
(6) *Suppl.* XVI, 35.
(7) *Suppl.* XIX, 6.
(8) *Suppl.* X, 1.
(9) *Suppl.* XV, 5.

Un accenno ad un altro argomento dimostrativo dell' esistenza di Dio sembra debba ritenersi la fine del cap. XXII° della *Supplica.* Atenagora dice: « Avendo costoro (gli scrittori pagani) perduto di vista la grandezza di Dio e non riuscendo con la ragione ad assurgere più alto... marciscono sulla specie della materia e, caduti più in basso, divinizzano le mutazioni degli elementi, pari a chi tenesse la nave in cui naviga in luogo del pilota. Ma come la nave, anche se fornita di tutto, a nulla vale quando manchi il pilota, (così) nessun vantaggio recano gli elementi, quantunque bellamente ordinati, se loro mancherà la provvidenza di Dio. Poichè nè la nave navigherà da sè, nè *gli elementi si muoveranno senza il demiurgo.* » (1) Se non che a me pare che l'apologeta qui voglia piuttosto parlare dell'ordine e della finalità dell'universo che non possono spiegarsi senza un *Dio provvidente.* Le ultime parole ἥ τε γὰρ ναὺς καθ' ἑαυτὴν οὐ πλευσεῖται τά τε στοιχεῖα χωρὶς τοῦ δημιουργοῦ οὐ κινηθέσεται, possono essere intese, è vero, nel senso che, come è necessario il nocchiero che dia la prima spinta alla nave onde comincia navigare, così è necessario un δημιουργός che imprima un moto iniziale a tutte le cose che agiscono le une sulle altre, le quali non avrebbero mai cominciato ad agire se un essere che possiede il moto per la sua stessa essenza, e non lo riceve da altri, non lo avesse loro comunicato; io non credo che Atanegora abbia voluto qui parlare figuratamente del moto *metafisico,* al quale si riduce l'argomento cosi detto del *moto.* (2) Tale argomento difatti non avrebbe alcun valore se si basasse soltanto sul moto fisico. Ora, non è proprio il caso di sostenere che Atenagora alluda qui al moto in quanto passaggio della *potenza* all'*atto,* (3) per paura di svisare completamente il suo pensiero che, molto probabilmente, e senza fargli per questo alcun torto, non era ancora tanto maturo da assurgere a concezioni così sottili.

Atenagora fra gli argomenti metafisici accenna ancora, ma non sviluppa, quello della *causalità efficiente:* (4) « la materia non ha ragione di essere più antica di Dio, perchè per necessità la causa

(1) *Suppl.* XXII, 71-80.

(2) Cfr. S. TOMM., *S. Theol.* I, q. 2 art. 3; MERCIER, *Corso di filosofia* (trad. ital. Masini), Vol. III, pag. 144 e segg.

(3) Il moto, metafisicamente considerato, non è altro che ciò per cui un essere dallo stato di *potenza* passa in *atto.* Cfr. ARISTOTELE, *Phys.* III, 1, *De Anima* III, 7; MERCIER, *Metafisica Generale* (trad. ital. Messina e Russo), Roma, Pustet, 1904, pag. 367-372.

(4) Cfr. S. TOMM., op. c. l. c.

efficiente ha da precedere le cose fatte; » [1] per ricorrere alla testimonianza dei Profeti, [2] nella quale ultima prova egli, da cristiano, vede un argomento irrefutabile e di un valore superiore agli argomenti basati sulla ragione, il quale da solo basterebbe a dimostrare la verità del monoteismo cristiano. È superfluo notarlo: Atenagora è filosofo, specie nella forma; ma prima ancora, e sopratutto, egli è un teologo, e come tale egli deve dare alla prova scritturale una importanza speciale.

Stabilita così l'esistenza di Dio, l'apologeta cerca di definirlo, individuarlo, distinguerlo dalla materia, precisando i suoi attributi trascendentali e stabilendo le relazioni che intercedono tra lui e le cose create.

Dio è uno: εἷς ἐξ ἀρχῆς ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς ποιητὴς θεὸς [3] egli è detto anche la *monade,* cioè l'uno per eccellenza μονὰς ἐστιν ὁ θεός, τούτο ἔστιν εἷς [4] dai filosofi pitagorici; ed Atenagora, accettando questo modo di definire Dio, ne avvalora la credenza cristiana: μὴ μόνοι εἰς μονάδα τὸν θεόν κατακλείομεν, [5] la quale non discorda da quanto è stato detto anche dagli altri filosofi come Filone, Liside, Opsimo, Platone, Aristotele, e gli stoici. [6] E che pertanto, egli dice, un solo fin da principio sia il Dio creatore dell'universo, possiamo provarlo con una dimostrazione razionale: λογισμὸς τῆς πίστεως; [7] ciò che fa nel capitolo VIII° ragionando in forma sillogistica ed adducendo una argomentazione assai strana e deficiente, sebbene salvata da una veste logica piuttosto rigorosa. È tuttavia un capitolo assai importante perchè costituisce il primo tentativo presso tutta la letteratura cristiana di giustificare il monoteismo con argomenti di ragione. [8]

Così lo riassume l'Ubaldi: « 1° Ad uno stesso modo non potevano essere questi due o più dèi, se non a patto d'essere del tutto simili; ma simili non possono essere perchè altrimenti sarebbero creati; ciò che è increato infatti non ha simili.

(1) *Suppl.* XIX, 23. Questo argomento della causalità si trova più sviluppato negli altri apologeti, specie in ARISTIDE, *Apol.* I; TAZIANO: *Disc. a Gr.* IV, 5 e TEOFILO, *Ad Antol.* I, 3-7.

(2) *Suppl.* XI.

(3) *Suppl.* XIII, 1.

(4) *Suppl.* VI, 8.

(5) *Suppl.* VI, 17.

(6) *Suppl.* tutto il cap. VI.

(7) *Suppl.* VIII, 2.

(8) Su quanto Atenagora scrive in questo capitolo cfr. BAUER, *Die Lehr des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit*, Bamberg, 1902, p. 11, 22.

Nè questi dèi sono parte integrante di un solo, perchè Dio non è composto di parti e però non soggetto a corruzione. 2°). E neppure ciascuno di essi sta da sè, poichè se quello che creò il mondo sta al di sopra del mondo, l'altro o gli altri dove staranno? Non nel mondo perchè dominato dal primo; non intorno ad esso perchè al disopra di esso c'è il Dio che lo ha creato. O staranno in un altro ed intorno ad un altro mondo? ma allora non sono più intorno a noi, e si trovano in un luogo circoscritto ed hanno un potere limitato; di conseguenza non potrebbero essere provvidenti, perchè questo nostro mondo non è loro fattura. Resta dunque che non vi è luogo per essi, essendo che tutto il mondo è contenuto dal primo, e però non esistono. (1)

Questo Dio uno è personale ed ha degli attributi trascendendentali: Egli si distingue dalla materia: ἡμῖν δὲ διαιροῦσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν θεὸν καὶ δεικνύουσιν ἕτερον μέν τι εἶναι τὴν ὕλην ἄλλο δὲ τὸν θεὸν καὶ τὸ διὰ μέσου πολύ (2) poichè la materia è creata e corruttibile: τὴν δὲ ὕλην γενετὴν καὶ φθαρτὴν (3) fluttuante e mutabile: ρευστὴν καὶ μεταβλητήν; (4) invece Dio è eterno: ἀίδιος (5) e « l'eterno non è soggetto a soluzione o a corruzione » (6) come d'altra parte « nulla vi è di generato che anche non perisca. » (7)

Egli è increato: ἀγέννητος (8) ed immateriale, non composto di parti οὐ συνεστὸς ἐκ μερῶν (9), invisibile e impassibile, incomprensibile ed immenso, intelligibile soltanto dalla mente e dalla ragione, (10) conforme a sè stesso, (11) luce inaccessibile, ornamento perfetto, spirito, potenza, ragione (φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος.) (12) Egli non ha nè ira nè con-

(1) Cfr. UBALDI, *La Supplica per i cristiani. Testo critico e commento.* Torino, Soc. Ed. Int., pag. 34, n. 3 al cap. VIII.
(2) *Suppl.* IV, ed anche XXIV, 7.
(3) *Suppl.* IV, 11.
(4) *Suppl.* XXII, 17.
(5) *Suppl.* IV, 10.
(6) *Suppl.* XV, 25.
(7) *Suppl.* XX, 3.
(8) *Suppl.* IV, 10; VI, 20-25; VIII, 12; X, 1; XXI, 18-25; XXIII, 19-59; XXX, 27. Sul participio ἀγέννητος dei codici (Areta) e le correzioni in ἀγένητος dello Schwartz, dell'Otto e del Geffcken cfr. P. UBALDI, *Note critiche sulla Supplica di Atenagora* in « Didaskaleion » anno IV, fasc. 1-2, pag. 104.
(9) *Suppl.* VIII, 12.
(10) *Suppl.* X, 2.
(11) *Suppl.* XXII, 18.
(12) *Suppl.* XVI, 12.

cupiscenza o appetito e neppure seme per la procreazione; (1) egli è tutto a sè stesso e senza bisogno. (2) Dio è ancora prima della materia, e causa efficiente delle cose; (3) egli è sapiente σοφός (4), conosce la natura delle cose (5), perfettamente buono ed eternamente benefico; (6) presiede pure alla nostra vita morale e « notte e giorno è presente ai pensieri e alle parole nostre, è tutto luce e vede nel cuor nostro. » (7) In tutti questi predicati Dio viene elevato al di sopra del mondo, del tempo e dello spazio, separato nettamente dalla materia e da tutte le cose corporali e sensibili; viene in altri termini stabilita la sua essenza e personalità. (8)

E qui occorre senz'altro notare, come fa opportunamente il Richter (9) che l'idea di un Dio personale ci si presenta sotto aspetti differenti nella storia pel pensiero antico: sotto un aspetto *filosofico* e sotto un aspetto *biblico-dommatico*. Intesa nel primo senso quest'idea la troviamo nella concezione filosofica antica: la parola *personalità* viene a significare indipendenza dal meccanismo delle cose create, indipendenza assoluta da tutta la natura: il monoteismo greco dal νοῦς di Anassagora all'intelligenza universale di Platone (*Tim.* pag. 28 C. 29, A. E.) è là a testimoniarlo. Atenagora conosce questa personalità filosofica di Dio e l'accetta perfezionandola: « A quel modo che il vasaio e la creta (materia è la creta e artefice il vasaio) così Dio è il demiurgo e quella che a

(1) *Suppl.* XXI, 3.
(2) *Suppl.* XIII, 6; XVI, 11; *Resurr.* 61-23.
(3) *Suppl.* XIX, 24.
(4) *Resurr.* 61, 21.
(5) *Resurr.* 50, 30.
(6) *Suppl.* XXVI, 14.
(7) *Suppl.* XXXI, 25. Anche Socrate si era elevato ad un concetto così alto della divinità dal punto di vista morale (Cfr. SENOFONTE, *Memor.* I, 1, 19; I, 4, 18).
(8) È bene notare che Atenagora non ci dice come queste qualità essenziali si applicano a Dio. Solo al cap. XXIV, parlando della bontà di Dio, dice che questo è un suo attributo che « coesiste in lui come il colore al corpo, senza di cui non può essere: non perchè sia quasi parte di lui, ma perchè è quasi una conseguenza che necessariamente coesiste in lui, unita e incorporata come il color fulvo nel fuoco e l'azzurro nell'etere. » Quindi, osserva il Puech, questa bontà, attributo (συμβεβηκός) di Dio, è una qualità essenziale, ma che per altro è distinta dall'essenza stessa (Cfr. *Les Apologistes Grecs du II siècle.* Paris, Hachette, 1912). Il paragone naturalmente non poteva essere più indicato per provare da una parte la necessità della coesistenza della bontà in Dio, dall'altra la natura di tale coesisistenza, che è coesistenza di semplicità non di condizione. V. poi UBALDI, op. c. pag. 112, n. 19.)
(9) Cfr. op. c. pag. 35-38.

lui obbedisce è la materia a seconda dell'arte. Ma come la creta è incapace di per sè stessa di divenire vaso senza l'arte, così anche la materia, capace di ricevere ogni forma, senza l'opera di Dio artefice, non avrebbe preso nè distinzione nè ornamento, ed in quella guisa che noi non riteniamo la creta più pregevole di chi la lavora, nè le fiale ed il vasellame d'oro più del loro artefice, ma bensì se vi scorgiamo qualche pregio artistico, lodiamo chi li ha fatti ed è costui che riceve lode per i suoi vasi, così anche quando si tratta della materia e di Dio, non è la materia che ha la gloria e l'onore della disposizione delle cose che sono state elaborate, ma il suo Creatore, Dio. » (1) Con le quali parole Atenagora oltre ad affermare che Dio è il Creatore dell'universo precisa nettamente le relazioni che intercedono tra lui e le cose create che sono la materia, per così dire, dell'arte sua; sicchè Dio non confondendosi col mondo da lui creato, è distinto da esso e quindi è personale.

Ma il pensiero cristiano non poteva contentarsi di attribuire a Dio una personalità così generica e confusa: Atenagora quindi va più in là della filosofia antica e perfeziona l'idea della personalità divina accettata dai filosofi, con quella *biblico-dommatica,* consistente appunto, oltre che nel separare nettamente Dio dalla materia, nel definire la sua essenza metafisica; come la vita sensitiva e la ragione fanno che l'uomo sia uomo e non si confonda cogli altri oggetti od esseri della natura, così appunto occorre cercare quello che costituisce Dio, ciò che egli è, e che lo distingue da ogni altro essere. E questo Atenagora fa quando, come s'è visto sopra, ci presenta Dio nei suoi attributi assoluti e trascendentali.

***

Sebbene Dio sia eterno, trascendente, immutabile, sempre uguale a sè stesso, ha tuttavia delle manifestazioni o modificazioni, se così per analogia possono chiamarsi, che non intaccano però la sua essenza una e semplice. Egli, in quanto spirito, potenza, ragione, agisce, e le sue azioni sono di due specie: *ad intra* e *ad extra.* Delle operazioni *ad intra* che si riferiscono alla filiazione in seno alla stessa divinità, sarà trattato in seguito; le operazioni *ad*

(1) *Suppl.* XV, 12.

extra si riassommano nell'atto creativo per cui egli è autore delle cose esistenti nel mondo, (1) e nell'azione conservativa che egli per mezzo della Provvidenza esercita sulle cose create. (2)

Dio è anzitutto per Atenagora creatore del mondo, dell'uomo e degli animali: l'universo, da Dio creato, è anche da lui conservato e governato. (3) Ma il nostro apologeta, quando dice che l'universo è stato creato e vien conservato da Dio, aggiunge sempre: *per mezzo del verbo suo:* ὑφ' οὗ λόγῳ δε δημιούργηται καὶ τὸ παρ' αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα. (4) Alcuni hanno creduto di spiegare questo fatto, che d'altronde si nota in tutti gli altri apologeti, mettendo avanti la necessità in cui si trovavano gli scrittori cristiani di dovere attribuire la creazione ad un altro essere distinto da Dio, perchè essa ripugnava alla trascendenza del Padre e perchè questo aveva bisogno di un intermediario per mettersi a contatto col contingente e col finito. (5)

Di questa opinione solo l'Heinze ed il Richter: « Il grande abisso, scrive il primo, tra Dio e il mondo, tra l'infinito e il finito, tra l'essere e il divenire, rende impossibile qualsiasi unione immediata » (6) e la conseguenza della necessità assoluta di un intermediario tra questi due termini opposti, che l'Heinze lascia sottintesa, il Richter esprime dicendo « che la trascendenza passiva in cui si trova relegato Dio... esige piuttosto la esistenza e l'attività di una essenza divina intermedia, del Logos: per creare e conservare il mondo dei fenomeni. » (7)

Il Pfaettisch poi, trattando questo stesso argomento in Giustino, dice che egli sarà stato costretto ad attribuire al Verbo la creazione

(1) *Suppl.* VI; X; XIII; XVI; XXV; XXX; XXXIV. *Resurr.* 50,1,;3 915 ; 72.

(2) *Suppl.* X, 5; XIII, 15; XXV; XXX; XXXVI; *Resurr.* XXIII e XIX.

(3) *Suppl.* VI; X; XIII.

(4) *Suppl.* VI, 26.

(5) Cfr. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*. Paris, Lecoffre, 1915, vol. I, 245.

(6) Cfr. MAX HEINZE, *Die Lehre von Logos in der Griechischen Philosophie*, Oldemburg, 1822, pag. 214.

(7) Cfr. RICHTER, op. c. pag. 26. Il Richter cerca di presentare Atenagora piuttosto come un filosofo platonico che come un cristiano convinto o, per meglio dire, uno scrittore di cose cristiane. Egli vorrebbe vedere negli scritti del nostro apologeta nè più nè meno che una esposizione di dottrine platoniche, e ce lo dipinge così imbevuto di tale filosofia e così preoccupato dal desiderio di introdurla a qualunque costo nel patrimonio della dottrina rivelata, che lo taccia persino di incoscienza, a proposito del suo dualismo simile al dualismo platonico; proprio come chi, dopo avere acquistato una data abitudine ne diventa schiavo al punto da non potere spesse volte esercitare su di essa un controllo ragionevole. Ciò mi sembra una esagerazione bella e buona. (Cfr. RICHTER, op. c. pag. 8-9).

perchè il concetto che si era fatto della trascendenza divina era un concetto Platonico. » Dio padre può benissimo concepire il pensiero di creare il mondo, ma ripugna alla sua dignità di realizzarlo. » (1)

Se fosse esatto interpretare in questo modo il pensiero di Giustino, (2) dovrebbe dirsi altrettanto di Atenagora la cui dottrina del Logos non si discosta da quella del suo predecessore. Io non voglio escludere che Atenagora si sia anche fatto un concetto piuttosto platonico della trascendenza divina; ma ciò non implica, se ben si guardi lo spirito del nostro apologeta, che egli parta da questa trascendenza come da un principio essenziale e vada in cerca di un ponte che debba superare l'abisso che separa Dio e il mondo: egli ha ricevuto dalla tradizione la fede nel Verbo divino; suo compito è quello di provare che questo Verbo, oltre ad essere il Messia del Vangelo, è anche anteriore alla creazione. Atenagora poi, pur essendo un filosofo platonico, è ancora, ed in primo luogo, un cristiano; egli, come appare evidente dalla lettura dei suoi scritti, non ha rinunziato dopo la sua conversione alla filosofia, di questa anzi si è servito largamente nelle sue opere; ma d'altra parte non ha costretto la teologia ad adattarsi alla filosofia, bensì questa a quella.

Il voler quindi sostenere che Atenagora, ammessa l'esistenza di un Dio fuori del mondo e non in diretta relazione con esso, si sia trovato di fronte alla stessa difficoltà che Platone e Filone, per conciliare con la concezione di un Dio trascendentale, infinito, perfetto e sempre identico a sè stesso, la creazione di un mondo contingente, mutevole, finito ed imperfetto, e che abbia alla fine, per cavarsela, ricorso all'idea di un λόγος generato in seno a Dio medesimo, togliendo tale concezione dalla filosofia platonica, è un volergli negare persino la conoscenza del Vangelo di S. Giovanni, imperniato tutto sul Logos divino. In questo evangelista difatti il Logos appare come il principio immediato della creazione (3) e della rivelazione. (4) San Giovanni in sostanza col suo Evangelo ha inteso dimostrare che il Verbo rivelatore e redentore del

(1) Cfr. PFAETTISCH, *Der Einfluss Platos auf die Theologie Iustins des Martyrers.* Paderborn, 1910, pag. 80.
(2) Cfr. IUST. I, *Apol.* VIII, 2; XIII, 1, 4; II, *Apol.* VI, 1-2.
(3) Cfr. IOAN. I, 3. V. *Suppl.* X, 11.
(4) Cfr. IOAN. I, 18.

N. Testamento, è lo stesso Verbo creatore dell'antico. (1) Il medesimo concetto è stato ripreso dagli apologeti: Atenagora, è vero non accenna all'Incarnazione del Verbo che una sola volta (2) in tutta la sua opera, e forse la ragione del suo mutismo a questo riguardo deve attribuirsi all'intonazione generale della sua *Supplica,* piuttosto *polemico-filosofica* che *teologico dommatica,* (3) ma ciò non significa che egli si sia scostato dall'ortodossia di S. Giovanni e che abbia esposto nel suo scritto della filosofia platonica anzichè della teologia cristiana, ammettendo l'esistenza del Logos come conseguenza e non come premessa dommatica.

Inoltre, che il pensiero del Richter e dell'Heinze non possa logicamente essere quello di Atenagora, appare evidente dalla espo sizione che egli stesso fa della dottrina Trinitaria. Se egli ammettesse un Logos come essenza divina intermedia tra Dio e il mondo, una simile concezione implicherebbe non più uguaglianza assoluta tra il Verbo e Dio, ma subordinazione, dipendenza: ora nulla di più chiaro in Atenagora che l'assoluta uguaglianza di natura tra Padre e λόγος. (4) Se poi fosse vero che Atenagora ammettesse un Logos come conseguenza necessaria della trascendenza in cui ha collocato il Padre e della repugnanza che questi avrebbe di creare direttamente il mondo, la generazione del Logos dovrebbe, come conseguenza, essere, oltre che temporale, condizionata all'idea del Padre di creare il mondo. Invece, come sarà detto in seguito, Atenagora non solo sostiene che il Logos coesiste in seno a Dio Padre fino *ab aeterno* e che sarebbe esistito egualmente anche se Dio non avesse concepita l'idea di creare il mondo, ma che intanto si attribuisce al Logos la creazione, in quanto così è stato insegnato dalla rivelazione: insomma, data l'assoluta identità di sostanza tra Padre e Logos, è sempre lo stesso Dio che crea, e la sua trascendenza non impedisce questo atto che del resto non deve immaginarsi tanto materiale da repugnare alla sua divina essenza.

Riferendosi ancora all'attività *ad extra* di Dio, Atenagora vede

(1) Cfr. TIXÉRONT, op. c. pag. 2 6.

(2) *Suppl.* XXI, 42.

(3) Cfr. GALLANDI. *Bibliotheca Veterum Patrum.* Venezia. Vol. II, pag. V *(Prolegom.).*

(4) È strano come lo stesso Richter poi (Cfr. op. c. pag. 27) ammette come noi, che nulla in Atenagora è così fortemente marcato quanto l'unità e l'identità di Dio col Logos. Egli però d'altra parte cerca di far risalire questa unione e identità a Platone, citando a proposito la pag. 22 C del *Filebo,* onde concludere che l'apologeta anche in ciò ha seguito il filosofo greco.

nell'uomo l'opera più perfetta e mirabilmente completa uscita dalle mani del creatore: « L'uomo fu creato da Dio (1) e fu dotato di mente e di ragione non solo per giudicare le sostanze intelligibili ma anche per ammirare la sapienza, la bontà e la giustizia di Lui. » (2) E difatti, secondo l'apologeta, Dio, essendo al disopra delle cose sensibili, non può essere contemplato che con la ragione. (3) Questo concetto, pur essendo cristiano, è anche platonico, ed Atenagora stesso conforta la sua affermazione chiamando come testimonio il grande filosofo, il quale col solo lume naturale arrivò a conoscere anche delle verità soprasensiblili: « Platone ragionò intorno all'eterno Iddio che con la mente e con la ragione (νῷ καὶ λόγῳ) si concepisce. » (4) Anche lui ammetteva un Dio ἀγέννητος, unico e fattore dell'universo (5) ed Atenagora cita un noto passo del *Timeo* (pag. 28 E) in cui Dio è detto fattore e padre di tutte le cose; passo che il Fraccaroli ritiene una prova punto trascurarabile per dimostrare come il concetto di Dio padre « dalla materialità oggettiva sotto la quale ci si presenta nei poemi omerici salga in Platone al carattere della più alta moralità e prepari il concetto cristiano, comune anche ai neoplatonici. » (6)

In generale poi, l'idea che Atenagora si forma di Dio e della sua trascendenza è un'idea che almeno per due terzi è platonica; e fin qui siamo d'accordo col Pfaettisch, coll'Heinze e col Richter, il quale ultimo però, esagerando, al nostro modo di vedere un poco, scrive: « Questa è una idea di Dio la quale, nella sua accentuazione della ritiratezza di Dio dal mondo e del mondo da Dio, non è cristiana, ma filosofica, platonica. » (7)

Il Richter naturalmente corre troppo, ma che abbia una parte di ragione nel chiamare platonica la concezione della divinità in Atenagora, è evidente. Ed infatti secondo Platone, al disopra dei fenomeni, al di sopra del mondo e della materia, vi è il mondo delle cose incorporee, invariabili, il mondo delle essenze eterne, delle idee: in cima a questo mondo ideale, assoluto, perfetto, vi è l'idea per eccellenza, l'Essenza infinita, l'assoluto, principio e fine

(1) *Suppl.* XXXIII, 20; *Resurr.* 69, 22.
(2) *Resurr.* 66, 20.
(3) *Suppl.* XXII, 59.
(4) *Suppl.* XXIII, 35.
(5) *Suppl.* XXIII, 18. V. anche PLAT., *Tim.* pag. 40, A-B.
(6) Cfr. G. FRACCAROLI, *Il Timeo*, Torino, Bocca, 1906, pag. 160.
(7) Cfr. RICHTER, op. c. pag. 10.

di tutte le cose, l'ἀγαθόν o il καλὸν καὶ ἀγαθόν. [1] Anche Atenagora relega Dio, concepito come essenza assoluta, in un mondo trascendentale nettamente separato da quello fenomenico e materiale; ed in questo egli è platonico. Senonchè, il suo monoteismo così concepito, come del resto quello di Giustino e degli altri apologeti, suppone già la credenza nel Logos divino, che anzi, dalla maniera con cui egli si esprime nel rappresentarsi questo Dio in relazione con le cose create, già fa vedere che l'esistenza del Verbo divino, quale fu prospettato da S. Giovanni, è al di fuori di ogni discussione e non già un *trait d'union* fra Dio e il mondo imposto dalla necessità della logica, ma piuttosto un dato di fatto che la dottrina rivelata ha insegnato coesistere in seno a Dio prima della creazione. Qui tace il filosofo e parla il credente.

E non soltanto in Platone Atenagora riconosce un suo predecessore nella difesa del monoteismo: anche Aristotele e gli Stoici ne sono stati per lui sostenitori e difensori. Egli sa bene che delle tre scuole quella che più si è accostata ed ha quasi preannunciato il monoteismo cristiano, è la platonica, ma non trascura però di ammirare e di invocare la testimonianza delle altre, la cui concezione monoteistica accetta solo nelle linee generali, in quanto, cioè, tutte e due son concordi nell'ammettere un principio unico, dotato di attributi trascendentali, causa prima e ragione di tutte le cose, sia esso poi spiegato come causa di tutti i movimenti, motore immobile (Aristotele) [2], oppure fuoco tecnico che procede alla generazione del mondo (Stoici). [3] « Aristotele poi, e i suoi seguaci introducendo un essere quasi un animale composto, consistente di anima e di corpo, lo dicon Dio, di cui il corpo reputano essere l'etere e i pianeti e la sfera delle stelle fisse, le quali cose tutte si muovono circolarmente, e l'anima la ragione del movimento del corpo, e questa non già mobile, ma causa del suo movimento.

E gli stoici, benchè con le denominazioni secondo le mutazioni della materia attraverso la quale dicono penetra lo spirito di Dio, moltiplicano i nomi della divinità, nel fatto poi concepiscono un Dio unico. Che se Dio è fuoco tecnico che procede con metodo alla generazione del mondo contenendo in sè tutte quante le ragioni seminali, per cui ogni cosa è prodotta secondo il fato, e se,

(1) Cfr. PLATO, *Politeia*, pag. 509 B.
(2) Cfr. ARISTOTELE, *Metaph*, XII, 3.
(3) Cfr. CICERONE, *De Nat. Deorum*. II, 22.

dall'altra parte, lo spirito di lui pervade tutto il mondo, uno solo è Dio, secondo essi, che or vien detto Zeus a motivo della parte fervida della materia, e ora Era a motivo dell'aria, e così di seguito a seconda della parte della materia che esso pervade. » (1)

Così Atenagora, dopo avere esauriti gli argomenti di ragione, convalida la sua tesi con la testimonianza dei profeti ed invoca libri di Mosè, di Isaia e di Geremia. (2) Alla prova filosofica e razionale del suo monoteismo, nel cap. IX egli fa seguire quella basata sulla rivelazione, ma quest'ultima non raggiunge l'importanza della prima; ed una ragione c'è: Atenagora scrive per i pagani i quali naturalmente non possono apprezzare un argomento di simile genere, fondato tutto e solo sull'autorità di scrittori ebrei a loro quasi sconosciuti o per lo meno da loro poco apprezzati. « Tuttavia, osserva l'Ubaldi, il suo valore questa prova l'ha, poichè anche presso i pagani v'è la credenza di una ispirazione divina negli uomini (che si rivela negli oracoli, nelle Sibille, nella Pitia ecc.) quali, come i profeti, parlano mossi da un agente esterno. » (3)

Del resto, che Atenagora non abbia voluto di proposito sviluppare questo argomento, appare assai evidente dalla maniera come presenta i nomi e gli scrittori del V. Testamento. Se egli avesse voluto soffermarsi a dare l'importanza dovuta all'argomento teologico, avrebbe dovuto cominciare col provare o almeno fare risaltare la veridicità assoluta degli autori del V. Testamento e la loro superiorità sugli altri scrittori classici greci, come han fatto Giustino (4) e Taziano; (5) Atenagora, invece, necessitato dall'indirizzo generale della sua *Supplica,* non accenna a questa veridicità od eminenza che indirettamente ed in una maniera quasi velata; egli non si preoccupa punto se l'argomento scritturale sia destinato o no a lasciare il tempo che trova negli animi dei suoi lettori pagani; è d'uopo che faccia una trattazione completa della sua tesi, ed a questo fine è necessario anche l'argomento teologico; e però ve lo accenna e lascia alle persone dotte, cui non sia sconosciuta la letteratura giudaica dell'antico Testamento, di esaminare più minutamente le profezie e di completarlo. (6)

(1) *Suppl.* VI, 28-43.
(2) *Suppl.* IX, 5.
(3) Cfr. UBALDI, op. c. pag. 37-38. n. 1, (al cap. IX).
(4) Cfr. IUST. I *Apol.* XXIII, 1; XLIV, 8; LIX,; LX, etc.
(5) Cfr. TAZ. *Or. ad, Graec.* XI..
(6) *Suppl.* fine del cap. IX.

Ad Atenagora interessa prendere posizione netta e precisa di fronte ai pagani, contrapponendo al politeismo di costoro il monoteismo cristiano: l'arma principale di cui si serve nell'aspra tenzone è la ragione. Maestro nell'arte di esporre sinteticamente ed in forma logica i suoi argomenti, si disfà ben presto delle frivolezze e delle assurdità del mito pagano e, con un notevole vantaggio sugli altri apologeti, riesce ad edificare con sufficiente chiarezza e precisione l'edificio della dottrina monoteistica cristiana, servendosi degli stessi materiali del politeismo abbattuto.

***

Un argomento che assai difficilmente trascurano di trattare gli apologeti è la dottrina Trinitaria e del Logos. La dottrina sulla trinità è contenuta in forma sintetica nei cap. x, xii e xxiv della *Supplica*.

Non è una pregiudiziale affermare fin d'ora che Atenagora, meglio ancora di Taziano e forse anche di Giustino, ci ha lasciato di questa dottrina una esposizione chiara, precisa, e, nel suo insieme, quasi completa, sebbene non del tutto esente da qualche difetto il quale ha suscitato non poche divergenze fra i critici che si sono sforzati di illustrarne il pensiero; difetto che, molto probabilmente, è più formale che sostanziale e da attribuirsi piuttosto al suo modo di scrivere sobrio e concettoso che alla sua più o meno discutibile ortodossia.

La dottrina Trinitaria e del Logos, non è nuova per lui: egli la riceve già elaborata da Giustino e da Taziano; se non che Atenagora, come del resto per altre dottrine, ha il merito di averla resa più chiara e di avere evitato certe ambiguità che non hanno saputo evitare i suoi predecessori.

Già fin dal cap. vi egli ha occasione, affermando che il monoteismo cristiano è d'accordo con quello platonico, di presentarci in forma di conclusione il problema delle tre persone divine nelle quali si distingue la sostanza di Dio, servendosi però di termini che, come nota il Geffcken, [1] rasentano più lo stoicismo che il platonismo: « Se Platone dunque non è ateo, perchè concepisce un Dio unico, increato, fattore dell'universo, neppur noi siamo atei, noi che riconosciamo e riteniamo per Dio colui dal quale per mezzo

(1) Cfr. Geffcken, *Zwei Griechische Apologeten*. Leipzig, 1900, pag. 175.

del verbo il mondo è stato fatto e per mezzo del di lui spirito tutte le cose sono tenute insieme. » (1)

Dopo aver parlato dell'esistenza di Dio e della sua essenza una e semplice, Atenagora afferma senz'altro che i cristiani « riconoscono anche un figlio di Dio. » (2) Ma non ha ancora compiuto il suo pensiero che si accorge del paradosso che giace in fondo a siffatta affermazione, della difficoltà che racchiudono i due termini umanamente inconciliabili di un Dio uno e doppio nello stesso tempo; ed allora si affretta a soggiungere: « ma non mi si reputi cosa ridicola che Dio abbia un figliuolo. » (3)

Questo rimprovero, osserva il Bauer, credeva egli di meritare se la sua opinione sul figlio di Dio fosse stata analoga alla concezione di un figlio di Dio nel senso mitologico. (4) Egli aveva già dimostrato che Dio non può essere che uno, semplice, immortale, non generato nè generante etc..., ora aggiunge che ha un figlio: la contraddizione sembra evidente. Dio ha un figlio, ma in che senso? Ecco la domanda che si pone subito Atenagora per togliere il dubbio di aver detto un paradosso. Sì, egli dice, Dio ha un figliuolo, ma, badiamo bene, un figliuolo non come quei figli degli dèi che ci presentano i poeti e che in fondo non sono altro che uomini (οὐ γάρ ὡς ποιηταί οὐδέν βελτίους τῶν ἀνθρώπων δεικνύντες τοὺς θεούς): il figliuolo che noi attribuiamo a Dio è un figliuolo spirituale sui generis o meglio, non è un figliuolo vero e proprio, nel senso umano della parola, egli è invece la prima generazione del Padre (πρῶτον γέννημα), generazione non temporale perchè il Verbo di Dio coesiste eternamente col Padre (εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον), dal quale procede (προελθών) senza essere prodotto (οὐχ ὡς γενόμενον), ma eterna; la quale generazione eterna si riduce ad un rapporto di relazione *ad intra* nel seno stesso, cioè, della divinità, mediante il quale il figlio di Dio è il Verbo del Padre in idea ed atto (ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ), il padre ed il figlio sono una cosa sola

(1) *Suppl.* VI, 24. Non ho seguito questa volta la traduzione dell'Ubaldi perchè mi sembra che sia più esatto rendere il συνέχεται τὰ πάντα col verbo « *conservare.* » Il verbo συνέχω ha piuttosto il significato di tenere insieme, unite, ferme più cose; ora, nel caso nostro Atenagora vuol dire che tutte le cose create sono tenute insieme dallo spirito di Dio (pensiero stoico). Il Puech lo rende con « l'unité est maintenue » ed il Gesner: « spiritu continentur haec universa. »

(2) *Suppl.* X, 8.

(3) *Suppl.* ib.

(4) Cfr. BAUER, op. c. pag. 23.

(ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ), ed il figlio è nel padre come il padre è nel figlio (ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν παπρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ), avendo una unica ed identica natura divina (δύναμις).

Tutto questo Atenagora dice da un lato per affermare l'unità assoluta della trinità, dall'altro per chiarire la natura di questa filiazione divina e per evitare che la parola *figliuolo* sia presa in senso materiale.

Cita poi, a conforto della sua tesi, il noto testo della Scrittura sul quale hanno basato la loro dottrina del Logos anche gli altri apologeti: « Il Signore mi creò (ἔκτισε) fin dal principio delle sue vie per le sue opere. » [1] Passa quindi a definire la terza persona divina: καίτοι καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικοῖς ἅγιον πνεῦμα ἀπόρροιαν εἶναὶ φαμεν τοῦ θεοῦ ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα τοῦ ἡλίου. « Veramente anche lo stesso spirito santo che operava nei profeti noi lo diciamo effluvio di Dio, che emana e ritorna come raggio di sole. » [2]

Atenagora dunque con queste parole riconosce nello Spirito Santo la terza persona divina e ne spiega la relazione che passa col Padre per mezzo di un paragone tratto dal mondo fisico: come il raggio luminoso del sole si parte dal sole stesso e vi ritorna e la sua azione in tal modo non è transeunte, non finisce fuori dell'agente, ma è immanente, ritorna cioè e termina nell'agente stesso.

La stessa similitudine del raggio di sole è ripresa nel cap. XXIV dove Atenagora, preoccupato di dimostrare che i cristiani distinguono « Dio dalla materia e dalla sua essenza » dice: « ...affermiamo esservi un solo essere per natura (ἑνούμενα μὲν κατὰ δύναμιν), il Padre, il Figlio e lo Spirito, perchè mente, Verbo e sapienza del Padre è il figlio ed emanazione come luce da fuoco lo Spirito (ἀπόρροια ὡς φῶς ἀπὸ πυρὸς τὸ πνεῦμα). » [3]

Altro accenno alla dottrina trinitaria non troviamo che al capitolo XII dove però Atenagora ne parla in forma riassuntiva e come di una cosa già dimostrata ed ammessa, a fine di provare che i cristiani non sono dediti ai piaceri sensibili, ma si proccupano solo di conoscere le cose che riguardano Dio e la vita futura:

(1) Cfr. *Prov.* XIII, 22. Atenagora coi LXX legge ἔκτισε, scostandosi dalla lezione ebraica. Cfr. UBALDI. op. c. pag. 43.

(2) *Suppl.* X, 23. Sulla traduzione dei due participi ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον e sulla divergenza di vedute tra il Maran, l'Otto, il Galicciolli, l'Ubaldi e il Waltzing, cfr. P. UBALDI, op. c. pag. 43, n. 24.

(3) *Suppl.* XXIV, 8-12.

« noi... facciamo conto pochissimo della vita di quaggiù, e di questo soltanto siamo solleciti, di conoscere cioè il vero Dio e il suo Verbo τὸν ὄντος θεὸν καὶ τὸν παρ᾽ αὐτοῦ λόγον εἰδέναι), qual sia l'unione (ἑνότης) del Figlio col Padre, quale la comunione (κοινωνία) del Padre col Figlio, che sia lo Spirito, quale l'unione di questi tre e la distinzione nell'unità dello Spirito, del Figlio e del Padre (τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδός, τοῦ πατρός) » (1). Con le quali ultime parole specialmente, allude ai problemi più difficili che il domma della trinità porta con sè ed alle questioni più complicate che ha suscitato fra coloro che si sono sforzati di illustrarne razionalmente il contenuto.

Ed infatti l'ἑνότης accenna all'unità di sostanza col Padre, mentre la parola κοινωνία si riferisce alla comunicazione, anzi alle relazioni che intercedono tra il Padre ed il Figlio per quel che riguarda le operazioni divine; διαίρεσις ἑνουμένων afferma la reale distinzione delle tre persone divine nell'unità della identica natura. (2).

Questa è, per sommi capi, la teoria della trinità e del Logos contenuto nella *Supplica* di Atenagora. Dal capitolo precedente sappiamo come il nostro apologeta, in armonia con Giustino, Taziano, Teofilo e gli altri scrittori cristiani, assegni al Logos l'opera della creazione: tutte le volte difatti che egli deve dire che il mondo fu creato da Dio, aggiunge sempre, a rendere più esatto il suo concetto: « per mezzo del suo Verbo (παρ᾽ αὐτοῦ λόγου). » Abbiamo anche visto che, per quanto riguarda l'esistenza, il Logos, essenza intermedia tra Dio e il mondo, non è in Atenagora, come in Platone, una conseguenza logica necessaria per effettuare l'unione fra la trascendenza divina e il mondo creato, ma un punto di partenza puramente cristiano, che il nostro apologeta attinge direttamente dal Vangelo di S. Giovanni, a lui certamente noto, (3) ed alla tradizione apostolica.

Ci resta ora a vedere quali sono stati i significati della parola Logos nel cristianesimo primitivo e nelle filosofie orientali anti-

(1) *Suppl.* XII, 16-23.

(2) Cfr. UBALDI, op. cit. pag. 52.

(3) Si confronti p. es. a proposito del Logos il linguaggio adoperato d' Atenagora nella *Suppl.* X, 11: πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι αὐτοῦ πάντα ἐγένετο identico fin quasi nelle parole con quello di S. Giovanni Ev. I, 3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν.

che [1] e metterli a confronto col significato che al Logos attribuisce Atenagora, ed a chiarire alcuni punti di questa dottrina ch'egli ha lasciato come in una penombra, forse per paura che la troppa luce od il troppo buio avessero compromesso l'ortodossia della sua dottrina.

Il concetto cosmologico del Logos non è ignoto alle filosofie antiche; tutte le scuole filosofiche da Eraclito a Platone, dagli Stoici a Filone ed agli Alessandrini, hanno messo avanti l'idea di un Logos quale elemento essenziale nei loro sistemi cosmologici; che se pure non si sono serviti tutti dello stesso termine, l'idea è stata sempre una. Pitagora parla del « *numero* » principio e ragione di tutte le cose, Eraclito della *necessità* (εἱμαρμένη) pensiero (γνώμη) ed anche ragione (λόγος) in quanto legge a cui tutti gli uomini non possono sottrarsi. Viene poi il νοῦς di Anassagora ed il νοῦς, od il λόγος, di Platone, intesi come principio spirituale distinto dal cosmos del quale però si manifesta. Infine gli Stoici, togliendo da Eraclito [2] e da Platone, distinguono nel Logos universale una quantità di λόγοι particolari, che sono come i semi generatori di tutti gli esseri (λόγοι σπερματικοί) [3] ed ammettono un Logos che risiede nell'anima umana e che si distingue in λόγος ἐνδιάθετος o ragione considerata nelle sue manifestazioni o potenzialità interna, ed in λόγος προφορικός o ragione concreta visibilmente attuata nel mondo.

Come si vede adunque il Logos della filosofia greca parte dalla considerazione del cosmos, dal bisogno di mettervi un po' di ordine: dalla parte opposta, e cioè dalla considerazione delle operazioni di Dio, parte il Logos della letteratura giudaica e greco-alessandrina; qui difatti il Logos, pur non potendo considerarsi alla stregua del Logos cristiano, acquista un significato più concreto, in quanto partecipa della natura divina, sebbene non sia assolutamente identico, assomma in sè le idee archetipe e spesso è anche considerato come personale. [4]

[1] Circa i primitivi significati e l'origine della parola λόγος cfr. RENAN, *L'Eglise Chrétienne*, pag. 65 e segg.

[2] Cfr. H. SIEBECH, *Die Umbildung der peripatetischen Naturphil. in die Stoiker.* (Unters. z. Phil. d. Griech. 2a ed., pag. 181 e segg.).

[3] Cfr. HEINZE, op. c. pag. 122. W. WINDELBAND, *Storia della filosofia* (trad. Zaniboni) Palermo 1910, pag. 230.

[4] Cfr. SOULIER, *La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie* (1876), pag. 155 e segg. TIXERONT, op. c. pag. 52-59.

Nella filosofia cristiana finalmente avviene la compenetrazione dei due concetti: *Logos-Messia*: il Logos nella rivelazione cristiana è Gesù Cristo.

L'autore del IV Evangelo difatti « ha cura di annunziare dapprincipio il Logos, ma, avvenuta l'Incarnazione, non resta che far conoscere il modo con cui questo Logos s'è venuto manifestando agli uomini e le relazioni che passano tra lui e Dio. » [1]

Atenagora in tal modo ha davanti a sè tutta una storia ed una tradizione interminabile del Logos attraverso i vari sistemi filosofici, dal monismo dei primi fisici, alla dottrina rivelata del IV Vangelo ed alle aberrazioni dello Gnosticismo. [2] A quale di questi sistemi ha egli accostato la sua teoria? Atenagora ha ricevuto l'esistenza del Logos dalla rivelazione; ma il contenuto, nella forma in cui egli ce lo presenta, è desso esente da qualsiasi influenza filosofica e non risente piuttosto di quello che fu il sustrato della sua educazione intellettuale prima della conversione, voglio dire delle dottrine stoico-platoniche?

Egli prende per punto di partenza la considerazione del Logos come principio della creazione del mondo, punto di partenza che naturalmente accetta senza discutere, come uno dei capisaldi della rivelazione messianica; di qui, rifacendosi ancora più indietro arriva al concetto del Logos in quanto ab aeterno coesistente in seno alla divinità, onde così si esprime: ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καί ἐνεργείᾳ. [3] e più avanti dice che il Figlio di Dio è mente e Verbo del Padre (νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) ed ancora che il Padre è mente eterna (νοῦς ἀίδιος) ed eternamente razionale (αἰδίως λογικός).

Come si vede la dottrina di Atenagora è senza dubbio ortodossa nei riguardi dell'unità di natura del Padre col Figlio e nei rapporti di subordinazione logica e di relazione che intercedono tra loro due; ma la forma con cui ci presenta il Logos e le espressioni che usa per definire il Padre ed il Figlio, non lasciano alcun dubbio che egli abbia subito fortemente l'influsso delle dottrine platoniche, stoiche ed anche alessandrine.

(1) Cfr. Portaro, *La dottrina del Logos in S. Giustino e sue fonti.* Bronte, Tipogr. Sociale 1919, pag. 74.

(2) Per non dilungarci tralasciamo lo studio del Logos nella Gnosi e rimandiamo all'op. c. del Portaro, pagg. 80-86.

(3) *Suppl.* X, 10.

Anzitutto l'apologista identifica Dio col νοῦς ἀίδιος e lo chiama αἰδίως λογικός, e questo concetto è certamente platonico e poi anche filonico; (1) inoltre l'unione di questo Dio così concepito col Logos che in lui esiste ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ ci porta senz'altro a considerare quanta parte, in questa maniera di rappresentarsi il Padre e il Logos, vi abbia il pensiero stoico e platonico e forse anche quello aristotelico.

Se infatti consideriamo il doppio significato del Logos nel cap. x della *Supplica,* dobbiamo convenire sulla pochissima o nessuna distanza tra il λόγος ἐνδιάθετος ed il λόγος προφορικός degli stoici e di Filone, ed il λόγος ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ di Atenagora.

Il λόγος ἐν ἰδέᾳ non è altro che il pensiero in quanto è prima idea e concezione, prodotto immediato, sempre in senso passivo, della forza del pensiero; il λόγος ἐν ἐνεργείᾳ è lo stesso pensiero riguardato però nel suo lato attivo, nella sua attuazione pratica, nella sua realtà. In altri termini Atenagora vuol dire che il Logos è principio *ideale* e *reale* del mondo, è l'esemplare di tutte le cose e nello stesso tempo il principio della loro realtà.

Ora questa duplice idea del Logos concepito come pura idea, concezione, forza immediata del pensiero da una parte, e dall'altra come attualità, principio reale ed ontologico delle cose, non deriva forse dalla doppia funzione che gli stoici attribuivano al Logos in quanto considerato esistente nell'anima umana e riguardato nelle sue manifestazioni interne (ἐνδιάθετος) o nella sua attuazione concreta e visibile (προφορικός)? (2) Ma v'è ancora di più. Atenagora, dopo aver parlato della maniera come il Logos è contenuto nel Padre, ci dice ancora quali sono le relazioni che intercedono tra il verbo ed il mondo materiale. Il Figlio, egli dice, in un secondo tempo (qui naturalmente si parla di proprietà logica, non

(1) Cfr. PLATO, *Filebo*, pag. 22 C ed ancora MÜLLER, *Geschichte der Kosmologie*, pag. 133 ed HEINZE, op. c. pag. 70.

(2) Teofilo d'Antiochia, parlando della distinzione del Figlio dal Padre, si servì di questa terminologia stoica applicando al Verbo divino i due concetti del λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. (Cfr. *Ad Autol.* II, x, 22.) Se non che Teofilo scrisse i suoi libri ad Autolico dopo l'anno 180 (Cfr. PUECH, op. c. p. 297); u quindi Atenagora il primo ad appropriarsi, se non nelle parole, certamente nella sostanza, questo concetto, e non, come vorrebbe il TIXERONT, (op. citata, pag, 247), Teofilo, il quale probabilmente dovette aver copiato il concetto da Atenagora, la cui opera egli conosceva, usando però le stesse espressioni della filosofia stoica che invece Atenagora non aveva usato.

ontologica) esce (προελθών) dalla sua immanenza col Padre, per dare principio al mondo di cui egli stesso è ἰδέα καὶ ἐνέργεια. (1)

E qui, si vede chiaro, ritornano i due concetti medesimi; se non che, mentre nel primo senso hanno un'origine stoica, in questo caso invece l'origine non può cercarsi altrove che nella teoria platonica delle idee.

Difatti, nel modo in cui ce lo presenta Atenagora, il Logos è pensato come l'Idea archetipa o l'insieme delle idee archetipe sussistenti in Dio avanti la creazione, che devono produrre poi la realtà del mondo (Platone); e nello stesso tempo come energia reale, causa di ogni realtà. Il figlio di Dio in quanto è ἰδέα del mondo (è sempre il pensiero platonico) non è altro che la stessa immagine del pensiero che giace in fondo alla realtà materiale, è la forza creativa, paragonabile forse alla fantasia dell'artista nell'atto di pensare l'opera d'arte. Come ἐνέργεια del mondo invece è la stessa potenza del pensiero, ma fattiva, operante, per mezzo della quale ciò che è solo pensato e quindi in potenza, passa in atto (Aristotele) paragonabile quasi alla fantasia dell'artista in quanto questa crea l'opera di arte già ideata. (2)

Nè ci si accusi d'incoerenza o di contraddizione, confrontando quanto è stato detto da noi in precedenza con quel che qui si dice circa la influenza platonica o meno nel Logos dell'apologeta; poichè, mentre prima abbiamo propugnato in Atenagora l'indipendenza del Logos da qualsiasi influsso platonico solo però nei riguardi della sua esistenza, ora sosteniamo il contrario non più del Logos riguardato nella sua esistenza, ma piuttosto del suo contenuto e della forma in cui Atenagora ce l'ha presentato. La questione insomma ha due aspetti, e, mentre sotto il primo Atenagora è indipendente da qualsiasi influsso platonico, sotto il secondo invece dipende non solo da Platone, ma anche dallo Stoa e dalla scuola Alessandrina.

Se non che questa dipendenza non deve scandalizzare nessuno, neppure coloro che la filosofia pagana, esagerando certamente, considerano come un complesso di dottrine inconciliabili col contenuto filosofico del Cristianesimo.

Il concetto del Logos si trova già nella Bibbia nel senso di

(1) *Suppl.* x, 21.
(2) Cfr. Bauer, op. c. pag. 32.

parola, (1) spirito, (2) sapienza; (3) filosofi come Eraclito e gli stoici, per non dire di Platone, indipendentemente dai libri sacri, si erano formati una dottrina del Logos raffigurandolo come qualcosa di spirituale, vivificante e permanente nel mondo visibile, allo stesso modo che l'anima nel corpo umano. I giudei di Alessandria, con a capo Filone, hanno tentato per i primi di fondere o di accordare la filosofia greca con la teologia biblica: ed ecco un nuovo concetto più concreto del Logos, come intermediario tra Dio e l'universo, creatore ed ordinatore del mondo.

Era naturale che di tutte queste dottrine sul Logos, anteriori e contemporanee alla rivelazione, si servissero gli apologeti del II secolo, in particolar modo Atenagora, studioso della filosofia platonica e seguace di essa anche dopo la conversione. Possiamo anzi dire che il Logos, come punto di contatto quasi tra la dottrina cristiana e la filosofia pagana, fu il soggetto più adatto per svolgere dei temi di propaganda e per accreditare sempre più la nuova fede presso gentili ed in modo speciale presso le menti colte che forse credevano in essa minate le fondamenta di quella filosofia che s'illustrava dei nomi di Socrate ed Aristotele.

***

Occorre ora fare un passo indietro e chiarire qualche punto della dottrina trinitaria di Atenagora, intorno alla quale i critici hanno emesso dei giudizi opposti.

Si è voluto accusare Atenagora per non aver saputo evitare, non ostante la sua analisi abbastanza accurata della dottrina trinitaria, di prospettarci una generazione temporale del Verbo. « Atenagora, scrive il Puech, è visibilmente impensierito di attribuire al Figlio l'eternità, ma se egli traduce espressamente l'idea sottintesa in Giustino e Taziano che Dio ha sempre posseduto il suo Logos, questo Logos anteriormente alla creazione è piuttosto una facoltà che una persona. » (4)

Non possiamo assolutamente sottoscrivere a questa opinione perchè in completa opposizione con quanto realmente Atenagora vuol

(1) Cfr. *Gen.* I, 1 e segg.; *Psal.* CVI, 20; ISA. XL, 3.
(2) Cfr. *Ex.* III, 2: *Gen.* XXII, 2; *Ex.* III, 26; *Ind.* VI, 11-23; ZACC. I, 11-23; *Num.* VI, 27, *Psal.* LIII, 3; *Prov.* XVIII, 10; ISA. XXX, 27; *Reg.* VIII, 11,
(3) Cfr. *Prov.* VIII, 22; *Eccli.* XXIV, 5; *Sap.* VII, 25.
(4) Cfr. PUECH, op. c. pag. 188.

dire della generazione del Verbo. Certo, se si considerano le frasi e le espressioni separatamente, se i concetti non si collegano e non si riallacciano gli uni agli altri, si potrebbe anche dire che Atenagora faccia più volte nel corso della sua trattazione degli strappi alla dottrina ortodossa. Ma il nostro apologeta non deve essere esaminato in questa guisa; egli, specie nel problema trinitario, non ostante sia più chiaro degli altri, è tuttavia assai laconico e concettoso, ed un esame che si fermi solo a qualche espressione o che consideri separatamente varii punti di un medesimo argomento sarebbe deficiente e pericoloso. Ora Atenagora quando afferma che il Verbo, modello ed atto delle cose create, vien fuori (προελθών) dalla mente del Padre come prodotto, non come precedente, apre una parentesi ed avverte, a scanso di equivoci, che Dio fin dal principio (ἐξ ἀρχῆς) mente eterna aveva in se stesso il Verbo (εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον). (1)

Ma in che modo, gli si potrebbe chiedere, come persona o come facoltà?

Atenagora, è vero, non lo dice espressamente, ma ce lo fa capire tuttavia con egual chiarezza attraverso ai termini di cui si serve per indicare la maniera di questa generazione. Egli si affretta a premettere che il Figlio è la prima generazione del Padre, non come prodotto, ma come procedente (οὐχ ὡς γενόμενον... ἀλλ'ὡς... προελθών. (2)

A che scopo questo avvertimento con cui l'apogeta vuole richiamare l'attenzione sul fatto che il Verbo procede, vien fuori, ma non è prodotto? Non vuol dire qui forse Atenagora che pur manifestandosi una nuova modalità nello stato del Logos al momento della creazione ed ai fini della creazione, questa nuova modalità, questo cambiamento di stato, non fa passare il verbo dal non essere all'essere o dall'esistenza impersonale a quella personale, sì da giustificare una vera creazione, ma lo fa passare piuttosto da uno stato interiore ad un altro esteriore in modo da effettuare una *processione* spirituale, paragonabile alla parola che, concepita interiomente, diventa poi esteriore appena pronunziata, o al bambino che esce dal seno della madre? (3)

Il pensiero di Atenagora quindi è chiaro e la dottrina ortodossa. Che se egli, come del resto tutti gli altri apologeti, usa la parola

(1) *Suppl.* x, 17.
(2) *Suppl.* ib.
(3) Cfr. Tixeront, op. c. pag. 250 e segg.

generazione (γέννημα) ciò fa perchè trova una certa analogia tra la generazione divina e l'atto col quale il bambino vien messo alla luce.

Gli apologeti poi, scrive giustamente il Tixeront, « vedono sopratutto, se non esclusivamente, nel Verbo l'organo della creazione e della rivelazione e per conseguenza non considerano lui e tutto ciò che lo riguarda se non nei suoi rapporti col mondo creato. Ed è per questo che essi riferiscono alla creazione medesima la sua generazione eterna come se il Verbo non fosse stato generato che per essere creatore. Il Padre eterno, nota Giustino, pronunziando al battesimo di Gesù: « Tu sei il mio figlio, io oggi ti ho generato, » ha testimoniato che per gli uomini la nascita del figlio data dal momento in cui essi ne hanno avuto conoscenza. Gli apologeti hanno parlato allo stesso modo. Nel loro linguaggio la generazione del Figlio non data per il mondo che dal momento in cui essa gli diviene conoscibile. (1)

*
* *

Si è ancora lamentato in Atenagora la mancanza di accenni all'incarnazione del Verbo; egli non ha mai adoperato la parola Cristo, nè, come han fatto gli altri apologeti, specialmente Giustino, (2) ha cercato d'insistere e di dimostrare che il Messia del Vangelo di S. Giovanni era lo stesso Logos eterno consustanziale al Padre o per lo meno di accennare alla divinità di esso. La constatazione di questo fatto però non deve in nessun modo pregiudicare la questione se egli abbia o no creduto alla divinità di Gesù Cristo: la cosa naturalmente è fuori di ogni dubbio.

Atenagora, pur non trattando ex professo questo punto, lo accenna, come abbiamo detto altrove, una sola volta al cap. XXI della *Supplica* scrivendo κἂν σάρκα θεός κατὰ θεὶαν οἰκονομίαν λάβῃ, ἤδη δοῦλός ἐστιν ἐπιθυμίας? L'accenno come si vede, è fatto in maniera indiretta ma non per questo meno efficace: egli deve provare che Dio non può essere soggetto a passioni perchè eterno, incorruttibile, impassibile: e per prevenire la obiezione che anche il Dio dei cristiani rivestendo umana forma dovette avere quelle passioni inerenti alla fragilità del corpo umano dice: « che se Dio per divina economia prenderà carne, è forse già per ciò schiavo della concupiscenza? » E qui è duopo notare che il fatto che Atenagora in

(1) Cfr. op. c. pag. 251-252.
(2) Cfr. II *Apol.* VI, 3; *Dial. c. Tryph.* LXI, 1; I *Apol.* XXIII, 2-3 ed XLVI, 2.

tutta l'opera sua accenna una sola volta all'incarnazione del Verbo e di conseguenza alla divinità di Cristo, è una prova assai importante per la verità di quanto più avanti abbiamo sostenuto circa il carattere di una parte dell'apologetica del II secolo in cui il fine giuridico prevale su quello di propaganda; per l'apologia di Atenagora non rimane ormai alcun dubbio.

Egli direttamente parla ad imperatori filosofi, imbevuti di falsi preconcetti verso i cristiani; non può quindi e non deve inoltrarsi nel ginepraio della discussione teologica. Atenagora poi, è un legato dei cristiani, e come legato deve cominciare l'opera sua di intermediario tra le autorità pagane ed i cristiani da lui rappresentati, col cattivarsi innanzi tutto la benevolenza degli imperatori e delle persone colte; è chiaro che, ai fini di un benevolo accordo cui egli propone di addivenire, non è necessario trattare della divinità di Cristo: occorre solo provare che i cristiani non sono atei, non sono cannibali nè incestuosi, che osservano le leggi ed obbediscono alle autorità dell'impero, onde poi addivenire alla conseguenza che anch'essi hanno diritto ad un trattamento uguale a tutti gli altri popoli dell'impero.

Faccio mie le parole del Maran riportate dal Gallandi nei suoi *Prolegomena* su Atenagora: « Quod si non tam multa e scripturis et Christi mysteriis repetit Athenagoras, quam multa apud Iustinum his de rebus occurrunt, videtur petitis ex ratione argumentis singularitatem Dei et simulacrorum cultus stultitiam demonstrare maluisse et in his immorari, quia hanc disputandi rationem philosophi imperatoris auribus gratiorem futuram putabat. » (1)

E perchè poi Atenagora doveva cercare delle discussioni che fossero più accette alle orecchie di imperatori filosofi? È chiaro, perchè aveva un fine da conseguire, una missione da compiere in favore dei suoi fratelli calpestati e perseguitati: « Eo spectat tota illius oratio – continua il Maran – ut imperatoris benevolentiam Christianis conciliet: dissimulat imperatoris in Christianos odium causam esse persecutionis, sed Christianos vexari et occidi ait quia illos non tuetur patrocinio suo imperator. » (2)

Un'altra questione di non lieve importanza ha sollevato la dottrina della terza persona divina in Atenagora. Questi ci ha presen-

(1) Cfr. GALLANDI, op. c. pag. V *(Prolegomena)*.
(2) Cfr. GALLANDI, op. c. pag. VI *(Prolegomena)*.

tato lo Spirito Santo emanante dal Padre come raggio di sole [1] e come principio di unità di tutte le cose. [2]

Indubbiamente l'idea del πνεῦμα come principio di unità, come ciò per cui tutte le cose sono tenute insieme (συνέχεται τὰ πάντα) ha una base stoica distinta però da quella del πνεῦμα di Taziano in questo, che, mentre Atenagora lo fa una persona divina e lo colloca allo stesso grado di trascendenza del Padre, pur lasciando che eserciti la sua influenza nel mondo in qualità d'intermediario con Dio come il Verbo, Taziano invece distingue il πνεῦμα terza persona divina, che chiama ispiratore dei profeti ed agente diretto della nostra salute, dal πνεῦμα forza spirituale immanente alla materia creata da Dio, inferiore allo spirito divino.

Ma il Puech poi, ha trovato difettosa questa dottrina dello Spirito nella maniera con cui Atenagora ha espresso le relazioni che intercedono tra il Padre e la terza persona: « Le mode, egli dice, de la génération divine n'est véritablement expliqué que pour la troisième personne, qui ne risque plus d'être confondue avec la seconde; cette génération est une dérivation, une émanation analogue à celle de la lumière. Tandis que Justin dans son désir prédominant de bien distinguer les deux premières personnes, risquait de tomber dans le dithéisme, Athénagore, par sa doctrine de l'Esprit, touche au Sabellianisme. » [3]

Non credo che il Puech si trovi nel vero quando accusa Atenagora di avere poco distinto e per conseguenza subordinato la persona dello Spirito a quella del Padre. Non sarà mai ripetuto abbastanza che il nostro apologeta è forse l'unico che nel secondo secolo abbia professato della Trinità una dottrina chiara e precisa e che abbia meglio di tutti sostenuto la unità di sostanza delle persone divine; come d'altra parte giova ricordare quanto fu detto altrove, che cioè Atenagora non deve giudicarsi dalle singole espressioni o dalle parole considerate in sè, ma dal complesso, dallo insieme dei suoi ragionamenti che assai spesso si integrano e completano a vicenda.

È vero infatti che egli fa della persona dello Spirito un effluvio di Dio (ἀπόρροια τοῦ θεοῦ) e che stabilisce fra loro i medesimi rapporti che nel campo fisico esistono tra la luce e il fuoco, il raggio

(1) *Suppl.* x, 23.
(2) *Suppl.* vi, 24.
(3) Cfr. Puech, op. c. pag. 189.

luminoso ed il sole, (1) rapporti che precisamente lo stesso Giustino stimava sufficienti a metter bene in evidenza la distinzione reale fra le persone divine; (2) ma ci sia lecito osservare che con quell'esempio Atenagora non vuol dirci che lo Spirito è da lui considerato come una semplice virtù o emanazione impersonale, movimento di *sistole* e di *diastole* come la rappresenterebbe il Puech; egli piuttosto vuole indicare in maniera più tangibile il modo di procedere della terza persona che non è per generazione, ma per emanazione, cioè a dire che procede insieme dal Padre e dal Figlio. Inoltre bisogna pensare che il dubbio e l'incertezza in cui per ipotesi potrebbero lasciarci questi paragoni da lui solo adoperati per analogia, sono sufficientemente compensati da altri testi più espliciti dove l'apologeta, accanto alla persona del Padre e del Figlio, pone lo Spirito Santo come terza persona (3) ed al medesimo grado di dignità delle altre due, in quanto tutte e tre costituiscono un essere solo per natura (ἑνούμενα κατὰ δύναμιν) (4), ed insiste poi nel determinare la uguaglianza di natura da una parte (τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν) e la distinzione fra le persone dall'altra (καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν). (5)

Come si vede, scarsissimo, anzi infondato è l'appiglio del Puech che taccia Atenagora di Sabellianismo e ce lo presenta come poco ortodosso.

Del resto non bisogna dimenticare che siamo in pieno secolo secondo, quando la teologia è ancora nella sua infanzia. Dagli apologeti quindi di questo secolo non dobbiamo aspettarci un linguaggio irreprensibile ed una forma teologicamente perfetta nella esposizione delle dottrine fondamentali del Cristianesimo. Essi poi debbono procedere cautamente nel trattare siffatta materia, destinata ugualmente al mondo cristiano come a quello pagano, l'uno ancora nascente ed in formazione, l'altro sempre diffidente a qualsiasi nuova speculazione metafisica. Lo stesso Puech non è stato mai così felice come quando ha detto « che gli apologeti hanno creato la teologia a loro rischio e pericolo. » (6) Per quanto riguarda adunque la dottrina trinitaria negli scrittori del II secolo non tro-

(1) *Suppl.* X, 25; XXIV, II.
(2) Cfr. IUSTIN. *Dial c. Tryph.* CXXVIII, 3-4.
(3) *Suppl.* X, 27.
(4) *Suppl.* XXIV.
(5) *Suppl.* X, 28.
(6) Cfr. PUECH, op. c. pag. 15.

viamo che un abbozzo. Colui però che meglio l'ha riassunta ed ha cercato di penetrare il lato filosofico del mistero mettendo in evidenza l'unità nella sostanza e la distinzione nelle persone è Atenagora.

Che se egli non sa addirittura spogliarsi di qualche idea stoica o platonica, che ancora rimane radicata in lui qual retaggio degli studi di sua giovinezza, se anzi a queste idee non vuole rinunziare, sforzandosi, direi quasi, di adattarle, nei limiti del possibile, al contenuto della dottrina rivelata, si è, non perchè abbia una base di ortodossia vacillante, ma per il grande desiderio che in tutta l'opera sua manifesta di voler comporre una buona volta il dissidio tra la filosofia pagana e il contenuto etico-dommatico della rivelazione cristiana.

Sassari, gennaio 1924.

SALVATORE PAPPALARDO.

MILIZIA E CRISTIANESIMO NELL'IMPERO ROMANO

Quante volte nei turbinosi anni della recente guerra mondiale, mentre la vita di trincea obbligava a lunghi ozi deprimenti il fisico ed il morale, quando il grado imponeva d'infondere ardore bellico ai gregari, illustrando la santità d'una lotta così ostinatamente poderosa e raffinatamente micidiale, quante volte non è sorto assillante in noi il problema della verità! Il Dio degli eserciti, il « Vecchio Dio » monopolizzato da ciascuno dei contendenti per legittimare, benedire l'arma fratricida, che diceva Egli veramente al di sopra delle nubi fosche che avvolgevano l'umanità? Potevano reggersi i principî cristiani invocati a condanna dell'immane conflitto? L'umile fante pidocchioso che, a mente fredda e nei turni normali di vedetta rifuggiva dall'uccidere, come selvaggina al varco, un imprudente, distratto nemico, perchè sotto la divisa d'occasione vedeva il padre di famiglia, l'uomo come lui pensante e dolorante, non era forse vero e profondo filosofo? Dalle voci discordi dei contemporanei e sotto l'impressione viva dell'esperienza presente fu naturale il risalire alla parola diretta di Cristo ed alla sua prima interpretazione ed applicazione, nei rapporti tra credente e combattente, quando lo Stato romano sovrano ancora non aveva capitolato di fronte al nuovo Verbo venuto dall'Oriente. Altri tempi ed altri uomini sorsero poi, nè sappiamo quanto fedeli alla Dottrina da un lato e quanto permeati di gloriose tradizioni dall'altro e come lontani da quei primi soldati di Roma e di Cristo.

Il pensiero di Gesù sul servizio militare, anche senza apposite dichiarazioni, risulta chiaro ed incontrovertibile, purchè non si confonda teoria con pratica, aspirazione con realtà. I Vangeli nel loro

complesso[1] ci autorizzano a ritenere ciò e proprio in modo particolare quei passi più discussi da cui si è voluto trarre ben altre conclusioni.

« Non vi pensate ch'io sia venuto a metter pace in terra. Non venni a metter pace, ma spada; perchè son venuto a dividere il figlio dal padre, la figlia dalla madre... » (Matteo x, 34-35).

« Son venuto a portar fuoco sulla terra; e che voglio io se non che s'accenda?... Credete ch'io sia venuto a portar pace sulla terra? No, vi dico, ma separazione; chè d'ora in poi saranno cinque in una casa divisi, tre contro due e due contro tre. Il padre si dividerà dal figlio e il figlio dal padre, la madre dalla figlia e la figlia dalla madre... » (Luca xii, 49, 51-53).

E nella notte del Getsemani, del fronte allo slancio bellicoso di Simon Pietro: « Rimetti la spada nel fodero, perchè quanti daran di mano alla spada, periranno di spada » (Matteo xxvi, 52).

La spada di cui Gesù parla è l'infrangimento degli affetti domestici, la divisione insorta per ragion sua; il fuoco è amore purificante e la violenza è la fortezza necessaria per rifare se stessi: il tutto è risultato inevitabile della sua nuova milizia, ma questa è puramente spirituale contro l'errore ed il male in tutti i loro atteggiamenti. L'apostrofe di Gesù a Simone è contro il gesto d'iniziativa privata, contro la vendetta, la collera armata ed omicida. Gesù vuole la lotta dello spirito, non della forza bruta; Egli è sostanzialmente contro ogni guerra intesa nel senso nostro d'urto e distruzione di popoli, ma non è contro la realtà e, predicando il regno dello spirito, addita l'ideale verso il quale tutti debbono tendere e che, attuandosi, annullerebbe implicitamente ogni odio, ogni male. — Il Regno che Egli annunzia non ha nulla a che fare con quelli della Terra, anzi il suo regno è destinato ad annullare quelli della Terra. Lo spirito pacifico di Gesù e della Chiesa, che fedelmente lo interpreta, è evidente e la lotta materiale, la guerra è un male tale che sarebbe senz'altro eliminato dall'applicazione cosciente e completa della dottrina cristiana. « Les principes du christianisme, bien gravés dans le cœur, seraient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, et cette crainte servile des États despotiques. » [2]

[1] Basta richiamare, oltre ai passi qui riportati, il *Sermone della Montagna* e poi Marco viii, 35; xiii, 7-13, 33-37; xii, 29-31; Matteo x, 16-22; xxii, 36-40; xxiv 6-13 sgg.; xxv passim; Luca ix, 24; x, 11-12; xii, 42-48; xxi, 9-19; x, 25-28; Giovanni viii, 32; xviii, 36.

[2] Montesquieu, *Esprit des lois,* xxiv, 6.

L'eliminazione della guerra non deve però avvenire sopprimendo violentemente il servizio militare, bensì superando la psicologia bellica nel mondo e le cause che la motivano; finchè tale superamento non sia realtà compiuta, è necessario che il soldato esista come paladino del diritto, più che semplice esponente di forza, a tutela contro l'ingiustizia e l'oppressione.

Due spiriti profondamente mistici come il De Maistre (1) ed il Tolstoi si sono entrambi ingannati in senso opposto, affermando l'uno che « la guerre est divine en elle même puisque c'est une loi du monde » mentre per l'altro (2) il Regno dei Cieli è realizzabile su questa Terra e s'agita decisamente in tal senso, predicando contro la guerra, contro ogni guerra, esponendosi a persecuzioni, dolori ed incomprensioni. L'interpretazione dell'odio santo da un lato e dell'amore assoluto dall'altro potranno servire a fare della propaganda, non per una ricostruzione e valutazione storica; di certo assai più felice e geniale fu tra noi Giovanni Papini (3) come forse meno si scosta dal pensiero di Cristo la stessa concezione laica moderna secondo cui dove il diritto umano è tuttavia da attuare o rivendicare la guerra che si combatte per esso è guerra per la pace. (4) Invano poi noi ricercheremo nei Vangeli, a sostegno d'una particolare tesi, i principî social-comunisti nel senso moderno. Lo spirito di lotta della dottrina social-comunista è diretto contro uno speciale regime economico-politico, mentre Gesù è esclusivamente nel campo etico; quelli s'illudono di poter eliminare le guerre sopprimendone le cause materiali, Egli addita, senza illusioni per questo mondo, l'unica via vera come aspirazione cui tendere, la riforma spirituale, la valorizzazione individuale di quell'*io* che è l'agente effettivo ed unico del bene e del male.

L'ideale filosofico importa pure elevazione dell'attività nostra presente verso uno stato perfettibile solo metafisicamente; lo sforzo nostro è l'unica via dello spirito per il filosofo, è pegno, tesaurizzazione per una vita futura nella credenza religiosa.

(1) Xav. de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* vii, Entr., éd. Lyon, 1895; pag. 26 sgg.

(2) L. Tolstoi specialmente *Les quatre Évangiles,* Paris, P. V. Stock, II, 14 sgg.

(3) Giovanni Papini, *Vita di Cristo,* pag. 75 sgg., 138 sgg.

(4) C'è tutta una letteratura sull'argomento; ricorderemo soltanto Del Vecchio, *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace,* Torino, 1911; Catellani, *Realtà e utopie della pace,* Torino, 1899; Lasson, *Das Kulturideal und der Krieg,* Berlin, 1906; Kant, *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf,* 1795; Rousseau, *Jugement sur la paix perpétuelle,* 1756 in Œuvres, ed. Lefèvre, vol. IV.

Dai vangeli non ci è dato rappresentarci un Gesù o bellicoso o pacifista in senso assoluto; chi (1) si attiene alla prima concezione rischia di confondere la lotta dello spirito colla guerra materiale; chi (2) preferisce la seconda dà valore universale al particolare, applica alla società ciò che vale per l'individuo. Gli uni e gli altri appaiono guidati da prevenzione unilaterale e sopra tutto dimenticano l'umanità della dottrina di Gesù, il senso della realtà, la visione continua della vita colle sue contingenze ed esigenze, di fronte ad un futuro regno di Dio, regno ideale dello spirito che solo parzialmente e per gradi si può attuare nelle coscienze. (3) L'ascetismo cristiano non è rinuncia, diserzione della vita, povertà di spirito; ma valorizzazione dello spirito, vittoria sopra la carne (e non una frigidità alla Robespierre da cui esula ogni valutazione etica), sopra le acquiescenti comodità e tradizioni dell'ambiente, del mondo; è superamento di tutto per un ideale, per il migliore degli ideali. Così occorre portar alta la fiaccola e la spada e così debbono esser armati i discepoli e gli apostoli contro ogni violenza. L'antico precetto socratico che ripudia ogni reazione alla forza, all'ingiustizia per una più difficile vittoria dello spirito su di noi prima, sugli altri poi, s'aggira nella stessa orbita di pensiero, perchè solo con tali superamenti spirituali il mondo potrà tendere all'ideale filosofico-religioso. Il valore della vita è nella lotta, è vero, ma dello spirito e per lo spirito, oltre la forza bruta.

Un giudizio esplicito sulla guerra e sui soldati, quale noi potremmo desiderare, Gesù non l'ha dato; (4) ed ecco perchè da opposte parti si è voluto forzare l'interpretazione dei Vangeli. La questione della guerra, come degli altri doveri del cittadino, era superata dall'insegnamento morale di Lui; ciò che però non autorizza a creare una posizione antagonistica tra Stato e Cristianesimo. (5) Un cultore emerito di questi studi, Adolfo Harnack, ha

(1) PAOLO ORANO, *Gesù e la guerra,* in « Bilychnis » 1915.

(2) PAOLO TUCCI, *La guerra nelle grandi parole di Gesù,* in « Bilychnis » 1916.

(3) LUCA XVII, 21.

(4) E pure non bisogna dimenticare che troviamo con lui il centurione di Capharnaum e quello di Cesarea, ed un altro ai piedi della Croce.

(5) Per la ricca bibliografia sull'argomento rimandiamo anzitutto all'elenco che ne dà, in appendice a *L'Impero romano e il Cristianesimo,* ALFONSO MANARESI (Torino, ed. Bocca 1914) e, riserbandoci di fare di volta in volta le citazioni del caso, segnaliamo senz'altro: H. DELEHAYE, *Les Saints Militaires,* ed. A. Picard, Parigi; *Les passions des martyrs et les genres littéraires,* Bruxelles, Bollandisti, 1921; *La persécution dans l'armée sous Dioclétien,* comunicazione all'Accademia

affermato senz'altro la naturale coesistenza nella evoluzione storica della morale di Gesù e della legittimità dell'autorità costituita e delle istituzioni giuridiche in genere; anche senza voler ammettere la frase « Date a Cesare ciò che è di Cesare » come un vero e proprio invito all'ubbidienza all'autorità statale, è un fatto che Gesù riconosce quest'autorità e non la combatte. Bisogna saper distinguere ciò che è terreno, contingente da ciò che ha valore trascendentale, assoluto; ecco tutto. E se ciò che è ideale per eccellenza si mantiene al di sopra, sebbene non estraneo alla Storia, (1) l'uomo che vive l'esperienza storica può meglio valorizzare il proprio spirito tendendo a questo ideale attraverso la lotta ed il sacrificio continuo imposto dalla realtà.

Nell'episodio del centurione non si manifesta uno spirito contrario al mestiere delle armi; Gesù che fustiga i profanatori del Tempio dà forza al Diritto, alla Morale. Il soldato impersona sempre la sanzione giuridica necessaria finchè non basterà quella morale. Le invocazioni di ragioni di giustizia per legittimare tutte le guerre rispecchiano quest'universale concezione della funzione della forza militare tutrice del diritto contro il male: come supporre in Gesù una condanna del servizio militare senza prima quella del mondo intero che lo giustifica?

Nel campo filosofico un antagonismo era sin dall'origine evidente tra la dottrina cristiana tendente come aspirazione all'eguaglianza

reale del Belgio del 2 maggio 1921. LÉON HARDY CANFIELD, *The early Persecutions of the Christians,* New-York, Columbia University 1913; C. JOHN CADOUX, *The early christian attitude to War,* ed. Swarthmore, Londra 1919; BATIFFOL - MONCEAUX etc. *L'Église et le droit de guerre,* Parigi, Bloud e Gay, 1920; MARCEL CHOSSAT, *La guerre et la paix d'après le droit naturel chrétien,* Parigi, Bloud e Gay, 1918; ERNESTO BUONAIUTI, *Saggi del Cristianesimo primitivo,* ed. Il. Solco, Città di Castello, 1923; UMBERTO FRACASSINI, *Impero romano e Cristianesimo,* e *Misticimo greco e Cristianesimo,* casa ed. Il. Solco, Città di Castello, 1922. E. MEYNIER, *Storia del Cristianesimo,* ed. Claudiano, Firenze, 1923; PULLER F. W., *The primitive Saints and the See of Rome,* Longmans-Green, Londra 1914. Meritano appena d'essere citati BOUCHÈ-LECLERQ, *L'intolérance religieuse et la politique,* Parigi 1911, per la mancanza di critica delle fonti; e l'articoletto di S. ADAMI: *Il servizio militare ed i primitivi cristiani,* in Bilychnis 1913.

(1) L'ideale, sia filosofico o religioso, è la forma a cui tende la materia storica e questa non può stare senza quella; e quando poi si parla di storia del Cristianesimo, l'universalità del valore umano, lo spirito trascendentale non sono antitesi ed annullamento dell'umana natura, ma integrazione, complemento. Cfr. ALDO FERRABINO, *L'universalità della storia,* Giorn. critico della filosofia italiana, anno IV. (1923), fasc. 2° e ADOLFO OMODEO, *Il valore umano della storia cristiana,* nel fasc. 4° dello stesso Giornale critico di fil. it. 1923.

universale, basata sulla carità e l'amore, ed i principî fondamentali dello stato Romano contrario ad ogni valorizzazione individuale ed assertore di un'egemonia giuridico - economica basata sulla forza; ma tale antagonismo, se nella dottrina si manifestò anche in forme spesso vivaci, nella pratica era per lo più attenuato e dalle esigenze stesse della vita e dal bisogno reciproco di pacifica coesitenza. Nell'esercito lo spirito più pratico ed alieno da speculazioni intellettuali, insieme alle necessità particolari dell'Impero, creò sin da principio una situazione tutta speciale, diremmo quasi favorevole ed autonoma, di cui abbiamo un'eco nei secoli, nei due campi avversari, da Cristo a Costantino.

Col tramonto delle istituzioni republicane l'esercito era divenuto troppo necessario e potente perchè gli imperatori fossero in grado e desiderio di sottilizzare sulle convinzioni personali dei singoli militi quando specialmente queste credenze restavano nei limiti della coscienza interiore e non contrastavano apertamente coi doveri della divisa. In un'epoca in cui le legioni disponevano del trono imperiale e minavano colle loro competizioni la pace e il benessere dell'impero, non era certo contro un'esigua minoranza silenziosa e disciplinata, dissidente spiritualmente e pur insignita, salvaguardata colle insegne dei valorosi, non era contro di essi che l'azione del capo del Governo doveva e poteva accanirsi. Quando pure il Senato affermò decisamente la sua supremazia nella direzione dell'impero era logico che, anche insistendo per la rigenerazione morale e civile tra la popolazione borghese, in nome delle antiche tradizioni per cui consideravasi tutore e continuatore, non vedesse nell'esercito che il dovere della disciplina e lasciasse ai capi responsabili il compito di accertarne lo spirito e la consistenza nei gregari.

Documenti specifici ed espliciti per questa situazione non abbondano, purtroppo; ma ce n'è a sufficienza per autorizzarci a ritenere che i soldati cristiani fossero, di fronte ai commilitoni, elementi ottimi per serietà, disciplina e coraggio. Per ciò appunto, in rapporto alla situazione generale dell'ambiente, i casi di antagonismo irreducibile tra le due posizioni di cristiano e di soldato, gli episodi clamorosi e gravi dovettero essere relativamente pochi.

La politica degli imperatori fu sempre molto favorevole ai soldati (forse anche per reazione naturale all'opposizione costituzionale mascherata nel Senato) e ad essi vennero successivamente accor-

dando numerosi privilegi. [1] I comandanti in sott'ordine, oltre che interpretare le superiori direttive nell'esercizio pratico delle loro attribuzioni, obbedivano a quel buon senso e tatto, indispensabile nell'ufficiale d'ogni grado, per cui devesi conoscere, comprendere la psicologia del subordinato ed indirizzarla, sfruttarla, senza coercizioni, per gli scopi essenziali del servizio. È notoriamente risaputo quanto ebbe a constatarsi ancora nella recente conflagrazione mondiale: individui spregiudicati, delinquenti, sorvegliati speciali, cattivi cittadini furono buoni soldati, resero segnalati servizi di guerra, ebbero condoni, benevolenza e premi dai loro superiori sì che l'essere valorosi guerrieri faceva dimenticare di ricordare in loro i pericolosi borghesi. Non crediamo d'apporci male tenendo presente anche questa circostanza per spiegare la diversa condotta tenuta dalle autorità romane nei primi secoli verso i seguaci di Cristo che militavano di fronte a quelli rimasti tra le folle del campo puramente civile e politico; tanto più che nulla ci autorizza a considerare cattivi elementi civili e solo buoni soldati i Cristiani; esisteva sì la tendenza a denigrarli per opera dei nemici più fieri della nuova religione, ma era anche facile appurare l'inesistenza dei reati comuni tanto leggermente loro attribuiti; nel dubbio (ossia nella peggiore ipotesi) interveniva sempre la considerazione sopra accennata.

Cristiani nell'esercito ve ne furono ben presto, dal centurione amico di Cristo ai pretoriani ch'ebbero relazione coi primi apostoli; dapprima singoli individui che dovevano cercare negli estranei civili il conforto della comune fede; in seguito gruppetti via via più numerosi di commilitoni che creavano nell'ambiente stesso una cerchia particolare sempre più sicura, forte e serena fino a costituire quasi intere legioni note e tollerate già nel secondo secolo con quel medesimo imperatore Marco Aurelio così affine alla mentalità cristiana, sotto certi aspetti, e pur così fiero persecutore. La forza dei Cristiani nelle legioni di Roma era nel loro valore e nella loro disciplina; nei casi sporadici in cui questa salvaguardia venne meno, o per incomprensione o per fanatismo, lo Stato intervenne colle sue sanzioni, con tutto il rigore delle sue leggi penali militari contro il cattivo soldato che poi solo dall'agiografia fu troppo facilmente considerato martire. La condizione dei soldati cristiani

(1) Vedasi per es. in MOMMSEN, *C. I. L. III*, pag. 902 segg. ed anche ERMANNO FERRERO, *L'ordinamento delle armate romane*, pag. 47 segg.

fu sempre, a parer nostro, migliore [1] di quella di qualsiasi altro funzionario statale; e pure, sia per gli uni che per gli altri, non è possibile riscontrare vera e propria incompatibilità fra la coscienza civile e la religiosa.

Abbiamo già visto il pensiero di Gesù. In un tempo a Lui ancor vicino, nell'anno 58, mentre lo Stato romano si trovava in piena crisi d'indisciplina e con un fermento generale contro le imposte indirette [2] Paolo di Tarso indirizzava la sua epistola ai Romani consigliando il rispetto alle leggi ed al sovrano: « ognuno sia sottomesso ai poteri costituiti, poichè non vi è potere che non venga da Dio. . Bisogna esser sottomessi non solo per timore di pena, ma per dovere di coscienza. » E lo stesso spirito anima la preghiera per gli imperatori contenuta nella lettera di Clemente ai Corinzi dell'anno 96. [3]

Nel periodo immediatamente sucessivo all'età apostolica si è voluto ritrovare nelle idee filosofiche del tempo le cagioni del particolare atteggiamento negativo del pensiero cristiano (e conseguentemente dell'azione, almeno in parte) nei rapporti collo Stato, quasi che due forze concorressero, la filosofica e la religiosa, alla svalutazione dello Stato stesso; e ciò con speciale riferimento allo stoicismo [4].

Nei primi tre secoli, durante la lotta per l'esistenza, la Chiesa, attraverso gli Apologeti, si afferma per principio prevalentemente contro lo Stato od almeno al di sopra dello Stato, svalutandolo col superarlo, ed effettivamente anche la filosofia del tempo serve a convalidare tale tesi. La concezione religiosa è però sempre net-

(1) Afferma l'HARNACK (*Missione e propagazione del Cristianesimo*... pag. 400 dell'ediz. italiana Bocca, Torino) che i martiri militari sono stati più numerosi dei borghesi e che ve ne furon in tempi di pace per la Chiesa e che pochi erano i Cristiani nell'esercito prima di Diocleziano, perchè altrimenti si sarebbero presi provvedimenti speciali. Trattasi evidentemente di distrazioni dell'illustre storico tedesco.

(2) TACITO, *Annales* XIII, 50.

(3) Cfr. LUIGI SALVATORELLI, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d'Israele e del Cristianesimo antico* in Studi Storici XXI-XXIII e poi *Il pensiero del Cristianesimo antico intorno allo Stato dagli Apologeti ad Origene*, in Bilychnis, ottobre 1920. — BOISSIER, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Vol. I, 362-372 sgg.; VACANDARD, *Études de critique et d'hist. religieuse*, 2a serie, Parigi 1910, pag. 127 sgg.

(4) Il neopitagorismo era solidale collo stoicismo sulla via dell'apoliticità e dell'individualismo; e così pure sembra debba considerarsi l'eclettismo platonizzante rappresentato in quest'epoca da Plutarco. Vedasi tra l'altro il L. LABERTHONNIÈRE, *Il realismo Cristiano e l'idealismo Greco*. Trad. Gobetti, ed. Valecchi, Firenze 1922.

tamente distinta da quella filosofica. E l'atteggiamento ufficiale teorico va successivamente chiarendosi ed evolvendosi dalla classificazione ippolitiana dello Stato come cosa satanica, alla collaborazione fra Stato e Cristianesimo proclamata da Melitone; coi Padri della Chiesa del IV° e V° secolo vi è l'ultima elaborazione filosofico-religiosa dell'identificazione dell'uno, potere esterno, per i corpi, coll'altro, potere, ordine interno per le anime. L'identificazione teorica era coerenza allora a compimento avvenuto del lungo processo d'endosmosi tra Stato e Chiesa. L'elemento militare era stato l'anello non mai spezzato della catena di rapporti fra le due serie di valori politici e religiosi.

La filosofia stoica col proclamare la legge razionale, di natura, superiore alle barriere statali, così come la dottrina cristiana affermante la superiorità assoluta del Regno dei Cieli su quelli della terra, concordavano in un superamento di valutazione, ma non imponevano la negazione della realtà. L'atteggiamento dei due principii, il filosofico ed il religioso, era lo stesso, ma nè l'uno nè l'altro rese cattivi i cittadini od imbelli i soldati. (1) Una logica integrale applicazione dello stoicismo poteva coesistere nell'universalità del dominio romano; per il Cristiano restava l'esercizio preparatorio per la parusia, il ritorno di Cristo, una progressiva maggior tendenza alla pace vera realizzabile solo nei Cieli.

Seneca e Marco Aurelio conservano ancora la mentalità di Zenone e Crisippo come negazione di ogni stato empirico ed auspicante la repubblica ideale, riunione di tutti gli individui razionali, associati spontaneamente dall'elemento comune che è in loro; ma pure aggiunge Marco Aurelio l'apprezzamento di quel po' di ideale ch'è già realizzabile, non lo rinnega volendolo ampliare, « non sperare la repubblica di Platone, ma contentati anche di un minimo progresso. » (2) E per Seneca vale il motto di Zenone: « Accedet ad rempublicam sapiens nisi quid impedierit » poichè ottima cosa è per lui l'attività politica e solo quando vi è impossibilità di reagire alla malvagità dominante ammette un dignitoso appartarsi, « a foro quidem et publico recedendum est. » (3) Come Marco Aurelio

(1) Nota PLUTARCO (*De exilio*, 5) che Socrate si appellò cittadino del mondo, ma morì per valorizzare le leggi di Atene; e così (*De Alex. fort.* I, 6) proprio Alessandro avrebbe imposto che tutti considerassero come loro patria il mondo e come affini i buoni e come stranieri i malvagi.

(2) *Ricordi* IV, 29, cfr. la recente edizione di UMBERTO MORICCA, *I ricordi di Marco Aurelio*. Torino, Chiantore, 1923.

(3) *De tranquillitate animae*, 3.

stoico non è perciò men fiero e nobile imperatore romano, così tra le sue legioni egualmente bene conciliavasi la qualità di cristiano e di difensore della Patria in armi.

Non v' ha dubbio che le dottrine filosofiche del tempo, e segnatamente lo stoicismo, siano state tenute presenti e sfruttate dagli Apologeti cristiani; ma il principio fondamentale di questi ultimi era tutto speciale, l'opposizione della Terra al Cielo, e seguì una evoluzione sua propria sino ad annullare in pratica col trionfo della Chiesa ciò che dapprima avevano in pura teoria così rigidamente proclamato. Le affermazioni degli apologeti, in genere rigoristi, non ebbero poi un radicale e continuo influsso sulle masse chiamate a decidere tra Patria e Religione, ad ammettere o superare il dualismo con più buon senso e meno dottrina nella maggior parte dei casi; e ad ogni modo il pensiero apologetico, già a priori non esclusivo e decisivo, va esaminato tenendo conto del suo carattere, del suo fine a tesi e messo in rapporto coll'ambiente e colle singole personalità.

Gli atteggiamenti spirituali delle multiformi turbe comprese nel poderoso organismo dell'impero Romano erano troppo varii perchè si possa parlare d'unità, sia spaziale sia temporale, nelle Chiese prenicene, ciascuna delle quali aveva una propria fisionomia ben netta al di sopra delle comuni idealità di fede, di morale e della stessa organizzazione gerarchica. E se nei più antichi documenti della Chiesa romana si sente spontanea la subordinazione allo Stato costituito, in quella asiatico-africana è mal celato l'antagonismo verso l'Impero sfruttatore. Come non è quindi da generalizzare e supervalutare la preghiera che chiude la prima lettera di Clemente romano, così bisogna essere molto cauti cogli Apologeti per intenderne più rettamente lo spirito e la portata.

L'apologetica fiorisce specialmente mentre più viva è la lotta tra la vecchia filosofia e la nuova religione; ma la diatriba vivacissima che, dibattuta nel campo teorico, avrebbe pur dovuto modificare in meglio la situazione pratica, non trionfa nè dell'impero nè dello spirito di conciliazione dei gregari. A prescindere da Clemente Alessandrino [1] ed in parte anche da Giustino, predomina la tendenza rigorista da Taziano [2] a Lattanzio, da Tertulliano ad Origene. « Militare iusto non licebit, cuius militia est ipsa iustitia,

(1) *Protrept.* X, 100 e *Paedag.* II, 11, 117; II, 12 121; III, 12, 91.
(2) *Orat.* 11.

neque vero accusare quemquam crimine capitali, quia nihil distat utrumne ferro an verbo potius occidas, quoniam occisio ipsa prohibetur » afferma Lattanzio, (1) mentre poi più vivacemente polemico ed assoluto s'eleva Tertulliano coll'apposito libello *De corona militis* ch'è campagna a fondo contro il mestiere delle armi. (2)

Durante le feste, come sembra, nella primavera del 211 per l'assunzione al trono di Caracalla e di Geta, al campo della terza legione augusta a Lambese od a Cartagine stessa (3) si distribuiva ai soldati il donativo imperiale tradizionale ed essi si presentavano, coronati d'alloro, a riceverlo dal tribuno militare. Uno di loro s'avanza a capo scoperto tenendo ostentatamente e sprezzantemente in mano la corona allo scopo evidente di potersi far notare e proclamare altamente la sua fede cristiana, sfidando ogni possibile conseguenza. La grave infrazione regolamentare durante una cerimonia così solenne, quell'esibizionismo audace alle ire delle autorità costituite, la motivazione infondata che poteva e doveva interpretarsi come un affronto alla maestà imperiale, di cui si celebravano i nuovi rappresentanti e se ne riceveva un segno tangibile di benevolenza, tutto concorreva a rendere inconsulto l'atto per il soldato e pericoloso, dannoso per la causa dell'intera comunità cristiana, sia entro che fuori dell'esercito. Il processo e l'esecuzione cadevano sotto le norme regolamentari comuni nell'esercito. La disapprovazione fu pronta e generale da parte degli altri soldati cristiani non meno che dalla popolazione civile. Il giubilo invece con cui Tertulliano mette in rilievo l'episodio stesso e vi dedica un apposito trattato confermano che il caso era proprio singolare e che di solito i soldati cristiani accettavano senza scrupolo le corone militari, rispettavano in servizio quelle che erano le cerimonie regolamentari, gli ordinamenti ormai costituiti, non potevan prestar fede alle dottrine di rigoristi.

(1) *Instit.* VI, 20, 16.

(2) Per gli Apologeti in genere vedasi, fra l'altro, MESSERT FRANZ, *Das Urchristentum – Apologetische Abhandlungen.* Köln, Gladbach 1920; e per Tertulliano il lavoro del Ramorino, edito nel 1923, dalla Soc. ed. « Vita e pensiero » di Milano, nonchè quattro studi successivi di J. P. WALTZING in *Bibliothèque de la faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège,* fasc. XXI-XXIV, 1914-1919.

(3) Ammettiamo anche l'ipotesi che la scena si sia svolta a Cartagine stessa benchè per noi non convinca, come per il MANARESI, o. c. 282, il solo argomento della presenza di più ufficiali superiori; questi per una speciale ricorrenza festiva potevano benissimo convenire presso un distaccamento, come accade in ogn epoca.

In apparenza certo il servizio militare doveva sembrare più incompatibile al cristiano che gli impieghi civili, perchè vi era spargimento di sangue e più frequenti funzioni idolatre (le insegne erano « sacra »), ma in realtà prevaleva un senso pratico assai maggiore e, considerando formalismo regolamentare e non spontanea affermazione di coscienza le cerimonie prescritte, erano anche al sicuro dalle folle pagane furenti contro la nuova religione: lo spirito tradizionale di sano adattamento della Chiesa era in loro.

Il *De corona militis* è lavoro montanista, come il *De idololatria* ch'è sulla stessa direttiva, e, a differenza degli scritti precedenti *Ad Martyras, Ad nationes, Apologeticum,* non rispecchia più la prima mentalità di Tertulliano ancora disciplinato nella Chiesa ufficiale e non ancora convinto del privilegio carismatico degli invasi dallo spirito. Il capo XI chiarisce bene il pensiero di Tertulliano. Un soldato che si converta deve o lasciare la milizia (« ut a multis actum ») od affrontare il martirio; e solo per un momento la realtà lo induce ad ammettere una possibilità che, con tutti i mezzi uno si guardi dal compiere atti di idolatria e resti. Il portare la corona è per esempio, un atto di idolatria e quindi preferibile affrontare la morte anzichè servire nell'esercito a tale condizione; quelli che pensavano diversamente (molti invero nella stessa comunità Cartaginese nonostante le ire di Tertulliano) erano per lui vili ed opportunisti.

Classificava egli come atto di idolatria il recar in capo la corona perchè costituiva di per se stesso una partecipazione di fatto al rituale pagano dei sacrifizi; e questa motivazione è forse effettivamente l'unica che si dimostri più consistente di fronte alle altre varie speciose e sofistiche, benchè essa stessa non sia assoluta, data la possibilità di restrizione spirituale e di svalutazione formale d'ogni cerimoniale esterno. Per Tertulliano però anche i soldati che non partecipano ai sacrifici ed alle uccisioni sono nell'incompatibilità assoluta. *(De idololatria,* 19*)... Militia... etiam caligata vel inferior quaeque cui non sit necessitas immolantium vel capitalium iudiciorum. Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, deo et Cesari... nam etsi adierant milites ad Iohannem et forman observationis acceperant, si etiam centurio crediderat, omnem postea militem dominus in Petro exarmando discinxit.* Ecco la motivazione sbagliata, il presupposto errato. Tertulliano non è certo il portavoce genuino dell'Africa romanizzata cristiana e le sue idee

paradossali alterano il significato stesso dell'atto di Gesù verso Simone e sono conseguenza estrema del suo montanismo. Sembrerebbe invero ch'egli sempre sia stato fautore d'una assoluta separazione del cristianesimo dalla civiltà pagana, sì che il montanismo non avrebbe fatto che chiarire ed accentuare il suo pensiero. Così quand'egli nell'*Apologeticum* ammette implicitamente il servizio militare vantando i buoni uffici dei cristiani (37: *vestra omnia implevimus castra ipsa;* 42, *nos vobiscum et militamus*), ripetuti anche altrove (Ad scapulam 2: *colimus ergo et imperatorem sic quomodo et nobis licet..*), non si può parlare d'un semplice artificio d'avvocato o concessione provvisoria alla necessità: era l'evidenza della realtà che si imponeva a lui stesso quando scendeva dal campo teorico della pura astrazione, era quella constatazione di fatto che non poteva rinnegare e che lo faceva indignare a proposito della stessa cristianità cartaginese stigmatizzante il volontario della morte. È tutta una contraddizione colla pratica il suo ideale, sia a proposito del servizio militare come dei divertimenti (1) e dei doveri più pacifici del cittadino, quali il pagamento delle imposte e gli obblighi famigliari; il suo cristiano eserciterà la povertà evangelica ed abbandonerà tutti per Dio. Non è attuabile tale ideale? *exeundum de saeculo erit.* Poteva così egli, mentr'era diffusa, secondo l'Apocalisse e S. Paolo, l'opinione che il mondo dovesse durare quanto l'impero romano, invocare la fine del mondo (2) che non riusciva a sussistere foggiato a modo suo. Il contrasto fra teoria e pratica era nella mentalità di Tertulliano tanto più stridente quanto più accesa era la sua fantasia africana, ed invece piena di spirito di sano adattamento la Chiesa. Non si può ammettere (3) che la teoria così assoluta di Tertulliano fosse conforme agli insegnamenti del Vangelo ed allo spirito del Cristianesimo primitivo e che solo ai suoi tempi i Capi della Chiesa giudicassero altrimenti sacrificando un po' d'ideale per vivere.

(1) Si legga il *De spectaculis,* di contro al precetto « Servite Domino in laetitia. »

(2) *De oratione*, 5: « Immo quam celeriter veniat, Domine, regnum tuum, votum Christianorum, confusio nationum, exultatio angelorum, propter quod conflictamur, imno potius propter quod oramus » e poi *de resurrectione carnis,* 22. »

(3) Non è del nostro avviso il MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, I, 269 sgg. TERTULLIANO stesso (*De idol.* 15) induce a rilevare la differenza citando del cristianesimo primitivo il precetto paolino di spirito molto più conciliante e non aprioristicamente contrario ai poteri costituiti ed agli obblighi verso di loro.

Lo sviluppo del Cristianesimo, e per riflesso, della sua Chiesa, sarebbe allora un'evoluzione empirica frutto dell'ambiente anzichè un processo profondamete spirituale eternamente attuantesi.

La critica acerba dello Stato in se stesso, della vita giuridica e militare, come fu fatta da Tertulliano in modo particolare, non fu quasi mai tradotta in pratica; era voce isolata nell'ambiente suo stesso, *vox clamantis in deserto.*

Va appena accennato il pensiero di Giustino in quanto tiene una via di mezzo tra le opposte soluzioni estreme. Egli vuole la subordinazione ideale dello stato empirico ad una legge morale suprema, ed afferma (1) che i governanti non debbono giudicare colla forza nè colla tirannide, ma seguendo la pietà e la filosofia. La sua mentalità non pone in fondo una posizione veramente inconciliabile tra il credente cristiano ed il cittadino soldato.

Chi si eleva poderoso tra i pensatori del terzo secolo e sembra prevalere tra i rigoristi è Origene la cui polemica con Celso è tra le più interessanti sotto l'aspetto filosofico-religioso. Invano però noi vi cercheremmo una ragionevole dimostrazione della condanna della professione delle armi ed è forse appunto questa la causa per cui rimase inascoltato così facilmente nella pratica. Nei confronti tra le due leggi, la naturale, ch'egli dice divina, e la positiva, assume la stessa posizione dei filosofi suoi contemporanei, subordinando questa a quella (2)

Celso nel suo « Discorso di verità » aveva rimproverato ai Cristiani di essere sovversivi e contrari al servizio militare, nè sappiamo con quale fondamento e quanto fedele alla conclamata verità. Origene risponde, in modo ancor meno persuasivo, che l'esenzione spetterebbe ai Cristiani, come già tradizionalmente ai sacerdoti pagani, perchè pregavano: « Non militiamo sotto di lui [imperatore] anche se ce lo imponga, ma lo serviamo quando preghiamo. » L'affermazione è quanto mai debole logicamente e socialmente. Il pregare per la fortuna delle armi di Roma era sempre evidentemente un atto di solidarietà che metteva i Cristiani nelle stesse responsabilità morali di quelli che materialmente combattevano ed uccidevano: *nihil distat utrumne ferro an verbo potius occidas,* aveva affermato lo stesso Lattanzio. L'esser solidali, collaboratori colla preghiera, presupponeva la convinzione della legittimità dell'atto di guerra; il volersi segregare, da parte di una

(1) *Apol.* I, 32. — (2) *Contra Celsum,* V, 37.

moltitudine così ingente e crescente come la cristiana, non reggeva sull'esempio dei pochi sacerdoti pagani e si qualificava in realtà come un comodo pretesto di diserzione, come un eccessivo attaccamento a quel corpo, a quella vita terrena che la dottrina di Cristo insegna a non sopravalutare. Noi propendiamo ancora a credere che non si abbia qui in Origene un comodo pacifismo, bensì un aspetto del suo eccessivo zelo religioso che rendeva talora poco giustificabili le sue affermazioni ed azioni, come quando, mutilandosi, credette di garantire la sua virtù, quasi non fosse prima e vera virtù quella di rispettare e dominare ad un tempo il nostro corpo. — La vita è lotta non fuga; aiutati e Dio t'aiuterà; chi prega e con ciò solo crede smuovere i Cieli è ben lontano dal vero spirito di Cristo. — Non è ad ogni modo privo di significazione per noi il fatto che Origene non era per principio così contrario, come dapprima sembrerebbe, al servizio militare pur chiedendone l'esenzione per i Cristiani per ragioni di opportunità. In un'epoca in cui gli arruolamenti erano volontari non era già questione essenziale quella dell'esonero o meno per motivi religiosi, bensì la compatibilità o non per chi si sentisse indotto da necessità o tendenze personali a militare pur senza rinnegare i suoi principii.

Al tempo di Marco Aurelio, quando maggiormente fioriscono gli Apologeti, come del resto anche nel secolo seguente, il risultato della polemica fu negativo nel campo pratico sia rispetto all'impero sia ai militari. Già Marco Aurelio, invece di confermare la pretesa affinità spirituale col Cristianesimo, fu particolarmente severo e deciso nel perseguitare i seguaci col favore dell'opinione pubblica che attribuiva ai cristiani le disgrazie che affliggevano l'impero. Melitone parla di nuovi decreti (καινὰ δόγματα) di persecuzione, Atenagora di una situazione insopportabile creatasi in Grecia, gli *Acta martyrum* di Lione e di Scilli (Cartaginc) del sangue consacrante le prime glorie delle due Chiese d'Africa e di Gallia. Nell'esercito però le affermazioni dei rigoristi non erano valse a mutare lo stato di fatto ed i cristiani si trovavano numerosi nelle legioni senza ritenere d'esser perciò men buoni credenti.

L'episodio della *XII legione fulminata* è considerato come la più antica testimonianza della presenza numerosa di cristiani nell'esercito, (1) Marco Aurelio combatteva nella zona Danubiana

(1) Vedasi Apollinare e Tertulliano in Eusebio H. E. V. 5 e la disserta zione dell'HARNACK, *Die Quelle der Berichte über das Regenwunder im Feldzuge*

presso il Gran e l'antica Strigonia, contro i Quadi (τά ἐν Κουάδοις πρὸς τῷ Γρανωᾷ) quando l'esercito romano si venne a trovare in una situazione difficilissima per una insistente fiera siccità. I barbari favoriti da quest'incidente, stavano per avere il soppravvento sui Romani stretti in luoghi malagevoli, quando una pioggia improvvisa ed abbondante giunse a rianimare e ristorare gli assetati che riportarono vittoria, anche perchè la violenza del temporale colpiva frontalmente i barbari. (1) Il fatto apparve (nè c'era bisogno che lo fosse, data la stagione e la regione) miracoloso e come tale fu ritenuto, salvo a contendersene il merito fra i seguaci dell'antica e nuova religione, fra Giove pluvio e Cristo. Capitolino ne attribuisce il merito alle preghiere di Marco Aurelio, (2) Dione Cassio (3) agli dèi pagani per opera d'un mago egizio e l'imperatore stesso può aver contribuito alla diffusione della credenza miracolosa in una sua relazione al Senato, sì che la versione ufficiale venne fissata in un bassorilievo della colonna Antonina ove Giove pluvio stende le braccia grondanti sui legionari assetati. La tradizione cristiana contemporanea narra di esaudite preghiere dei cristiani che componevano tutta la XII Legione e che si sarebbero, prima della pugna, appartati a pregare il loro Dio; un riconoscimento esplicito di tale benemerenza lo avrebbe dato, secondo il Tillemont (4) (che non esercita la necessaria critica sulle affermazioni di Tertulliano e Dione), lo stesso Marco Aurelio nella discussa relazione al Senato dopo il fatto: « Christianorum forte militum precationibus impetrato imbri. » Trascurando senz'altro l'evidente apocrifo che trovasi in appendice alla prima apologia di Giustino, è pur necessario rilevare le stridenti contraddizioni della tradizione cristiana rappresentata da Tertulliano che sfruttava l'episodio. Traiano per frenare le folle pagane nell'odio contro i cristiani aveva ordinato che non si cercassero ed accusassero i cri-

Marc Aurel's gegen die Quaden in Sitzungsber. d. Berl. Akad. der Wiss., 1894, pag. 835 sgg. e poi PREUSCHEN, *Analecta* I, 25.

(1) Fulmini ed acquazzoni avrebbero investito le orde barbare. Questa tradizione può facilmente esser sorta posteriormente per il fatto dell'essersi impegnata nell'azione la dodicesima legione già precedentemente denominata Fulminata, tanto più che è stato notato (cfr. PETERSEN, in *Mitteilungen des archaeologischen Instituts*, IX (1894) (78 sgg.) come manchi nella colonna Antonina il fulmine cui allude *Capitolino* (MARCUS ANTONINUS 24, 4)

(2) « Fulmen de caelo praecibus suis contra hostium machinamentum extorsit suis pluvia impetrata, cum siti laborarent. » (MARCUS ANTONINUS 24, 4)

(3) DIONE CASSIO, LXXI, 8 sgg.

(4) *Histoire des Empereurs*, II, 369 sgg.

stiani; Marco Aurelio, dopo il miracolo, avrebbe ripetuto l'ordine sotto pena di morte; sebbene nei martiri di Lione, per esempio, non si veda alcuna applicazione od indizio di tale principio nè sia facile spiegare l'omissione solo con un arbitrio del governatore. La legione XII, tutta e palesemente di cristiani, poteva appartarsi (circondata ed in presenza del nemico!?) a pregare pubblicamente, collettivamente secondo la sua fede mentre le carceri rigurgitavano di cristiani; dopo il miracolo l'imperatore avrebbe ordinato di liberare tutti i cristiani senza però cessare di essere il persecutore. Evidentemente l'episodio non è stato sfruttato con sufficiente abilità.

Il fatto d'una pioggia provvidenziale, naturale e per nulla miracolosa può benissimo essersi verificato nelle circostanze sostanzialmente narrate dalla comune tradizione; lo Stato ufficialmente lo valorizzò secondo i propri principi religiosi senza essere costretto a deflettere dalla propria linea di condotta verso il cristianesimo mentre questo se ne valse egualmente bene per la sua propaganda ed apologia, avendo buon giuoco nella circostanza della effettiva presenza alle armi di forti nuclei di propri seguaci. E quest'ultimo è il dato di fatto che veramente ci interessa e merita rilievo: la pacifica esistenza di interi reparti cristiani noti come tali, mentre tra la popolazione civile, sia l'odio delle folle, sia il rigorismo costituzionale dell'Impero, od entrambi assommati mietevano numerosi martiri. (1)

Abbiamo già veduto come nel campo teorico non ci fosse tra Stato romano e Cristianesimo un antagonismo deciso e costante così da precludere una via di conciliazione all'atto pratico; e come nella questione particolare dell'esercito le esigenze della situazione portassero gli imperatori ed i loro generali ad una tolleranza effettiva dell'elemento cristiano. La condizione degli eserciti di Roma dal secondo secolo in poi doveva essere considerata con speciali riguardi.

L'arruolamento era volontario e le truppe erano sempre più scarse per i bisogni dell'impero. La disciplina non era più quella

(1) La fisionomia cristiana alla XII legione sembra si sia mantenuta anche in seguito fors'anche in virtù del reclutamento regionale; il che non ci autorizza però ad attribuirle i 40 martiri tradizionali di Sebaste, sia perchè essi possono benissimo essere stati dei soldati in senso figurato (secondo un'ipotesi di Pio Franchi de' Cavalieri in *Note Agiografiche*, fasc. 3, 1919, Roma, pag. 67 sgg.) sia perchè trattandosi d'un nucleo così notevole di martiri soldati, può esser sorta facilmente l'idea dell'appartenenza ad una unità tradizionalmente cristiana in mancanza, per gli agiografi come per noi, di notizie più precise e sicure.

dei tempi migliori della repubblica: gli ufficiali rubavano a man salva sul vitto e sul soldo della truppa ed i gregari facevano di tutto per sottrarsi a servizi gravosi di *corvées* e di fortificazione; negli accampamenti si tenevano abusivamente delle donne o non si osservava l'obbligo del pernottamento; nessuno aveva la forza di far rispettare i regolamenti. L'*Historia Augusta* sotto tanti aspetti discutibile, ma pure d'un certo interesse per la storia del costume, ci dà un quadro tutt'altro che consolante delle condizioni morali dell'esercito in questi secoli. Se qualche capo o imperatore tentò di risanare i costumi, rinvigorire lo spirito militare, si procurò sollevazioni e resistenze armate. Non paghi di darsi ai piaceri più effeminati nei loro accampamenti, i soldati si prendevano divertimenti audaci d'ogni genere nei dintorni e pretendevano poi ancora d'essere giustificati. Di fronte a difficoltà sempre crescenti lo Stato, anzichè reagire con polso fermo (e forse non vi pensò gran che dopo i tentativi sporadici e senza duraturi effetti, da parte di qualche imperatore più energico) cercò di conciliare le crescenti esigenze delle milizie coi propri vitali interessi e, con una serie successiva di provvedimenti regolarizzò gli abusi e moltiplicò i privilegi. (1)

I soldati cristiani erano tenuti ad una condotta più seria e disciplinata dai loro stessi precetti religiosi nè si ha notizia di loro sollevazioni per esimersi da gravosi servizi. E ciò è fondamentale per spiegarci l'atteggiamento praticamente favorevole di capi a loro riguardo, anche in quest'epoca in cui erano numerosi come prima quand'erano solo pochi e sparsi.

Il non applicare letteralmente alcune disposizioni regolamentari sul culto ufficiale nelle pubbliche cerimonie permetteva ai cristiani di non trovarsi mai in reale conflitto colla propria coscienza, evitava loro di cercare una qualsiasi transazione. D'altro canto un po' di rigorismo poteva bastare a creare certe incompatibilità nei più scrupolosi o ad originare inconvenienti od incidenti per la cui repressione bastavano i regolamenti militari come in genere il *ius coercitionis* del magistrato nelle persecuzioni civili secondo la nota teorica del Mommsen. (2) Abbiamo notizia per l'Africa di una vera

(1) Oltre i già citati lavori del Mommsen e del Ferrero, ricordiamo qui E. De Ruggiero, *La Patria nel Diritto Pubblico Romano,* Roma 1921, per i privilegi matrimoniali dei soldati e la legittimazione dei nati negli accampamenti e nelle *canabe*.

(2) *Der Religions-frevel nach römischem Recht,* in Historische Zeitschrift LXIV (1890) pagg. 38 9-429.

e propria indipendenza religiosa ([1]) concessa ai soldati pur di fronte al culto ufficiale per motivi politici; nulla di strano che, senza provenire da superiori disposizioni, queste ragioni politiche agissero direttamente sul posto presso i comandanti locali.

Differente era per certo allora come oggi la posizione morale dell'ufficiale e del soldato: più difficile a quello che non a questo il compiere restrizioni mentali. Il sacrificio a cui si assisteva in massa era il giuramento; gli ufficiali d'un certo grado soltanto erano obbligati a sacrificare personalmente; molti soldati (« militia caligata vel inferior ») neppur tenuti a presenziare.

Come oggi però gli ufficiali non credono di venir meno alle loro convinzioni personali prendendo parte evidente a determinate pratiche religiose e come i superiori cercano in tali rappresentanze, se è possibile, comandare quelli a cui meno ripugna la coscienza, per tolleranza pratica, così doveva avvenire negli eserciti di Roma. Nell'ultima conflagrazione mondiale quante volte alla celebrazione della Messa al campo assistevano inquadrati credenti d'altre confessioni che con largo buon senso vedevano in ciò una formalità regolamentare come tante altre, omaggio al sentimento tradizionale della maggioranza e non coartazione di loro personali principî! L'esimersi d'iniziativa, quando non fosse stata possibile una concessione superiore, sarebbe stata infrazione disciplinare e come tale punibile: colla divisa del soldato l'individuo non conta più se non come molecola della massa, ogni particolarismo sarebbe negazione stessa della forza ch'è unità e disciplina.

Le fonti di cui possiamo disporre non ci parlano di soldati condotti al martirio semplicemente perchè Cristiani o per il solo rifiuto di sacrificare come atto tassativamente imposto dai regolamenti con significazione religiosa.

Narra Eusebio ([2]) che un certo Basilide soldato in Alessandria conduceva al martirio la bellissima vergine Potamiena (pare verso l'anno 202-203) e la confortava pietosamente di contro agli insulti della folla. Rivelatosi poi a sua volta cristiano, benchè non battezzato, si rifiutò ostinatamente a prestare un giuramento di fedele devozione all'imperatore. erroneamente motivando incompa-

(1) Vedasi per esempio CAGNAT in *Dict. d'ant;* DAREMBERG-SAGLIO all'art. *Dilectus* e poi A. BOUCHÉ LECLERCQ, *L'intolérance religieuse et la politique*, Parigi, ed. Flammarion, 1911.

(2) L' *Hist. Eccl. VI.* 5 *e sgg.* è in genere la fonte quasi esclusiva e più completa per questi fatti, sebbene da usarsi con molta cautela.

tibilità colla sua fede e cadde sotto le sanzioni del codice penale militare. Il laconismo d'Eusebio non ci permette di saper altro di lui.

Durante la persecuzione di Decio in Egitto un soldato di nome Besa, per aver voluto proteggere alcuni martiri dagli insulti della folla, eccitò tale tumulto per cui fu processato e, persistendo nel suo contegno provocante, fu sacrificato all'opinione pubblica secondo un principio nè raro nè nuovo nelle tradizioni provinciali romane.

Sempre nella persecuzione di Decio, ad Alessandria d'Egitto, tutta la guardia militare (σύνταγμα στρατιωτικόν) che assisteva di servizio ai processi contro i cristiani era composta di cristiani e ci sono ricordati i nomi di Ammone, Zenone, Tolomeo Ingenuo ed il vecchio Teofilo. Quando vedevano qualche Cristiano titubante davanti al giudice tra il sacrificare un granellino d'incenso o la vita, essi dibattevano i denti, gli facevano segni, stendevano le mani e si agitavano in tutto il corpo; finchè, non paghi d'attirare già su di sè l'attenzione s'avanzarono, davanti al giudice proclamandosi Cristiani, offrendosi al martirio mentre nessuno li cercava o molestava. Riuscendo difficile pensare ad una singolare combinazione per cui proprio solo la guardia di quel giorno fosse Cristiana è da supporre che molto numerosi fossero i Cristiani nella milizia. Il reato poi, oltre all'atto di grave indisciplina per se stesso, va messo in relazione colle modalità della persecuzione di Decio; e non è da escludere che, mentre prima forse come soldati fossero esenti dal sacrificare personalmente, bastando per Decio soldato il lealismo della divisa, ora poi siano stati trattati alla stregua comune incorrendo doppiamente nella condanna. A meno che i papiri egizi non ci serbino qualche sorpresa, mancano libelli e libellatici militari e, secondo noi, non se ne avranno mai per il carattere speciale della persecuzione di Decio.

A Cesarea di Palestina, al tempo di Gallieno, mentre non infieriva alcuna particolare persecuzione (εἰρήνης ἁπανταχοῦ τῶν ἐκκλησιῶν οὔσης) un soldato cristiano, ricco e nobile, di nome Marino e di certo già graduato, stava per essere promosso centurione, quando un collega invidioso sostenne ch'egli come cristiano non poteva « secondo le vecchie leggi » essere insignito d'una « dignità romana » perchè non sacrificava agli imperatori. Così impostato il problema non erano possibili transazioni di sorta; o sacrificare come dimostrazione precisa di devozione all'impero al di sopra della

propria coscienza antiidolatra, oppure subire le conseguenze del rifiuto di fedeltà al Capo dello Stato e del rifiuto del grado offerto. Un'ostinazione di fronte al giudice autorizzava anche la pena capitale; la remissività, con o senza restrizioni mentali, avrebbe tutto appianato. Per un militare specialmente c'era però in giuoco l'amor proprio ed il senso profondo della propria fierezza.

Quando, nelle tre ore di tempo concessegli dal giudice per riflettere, Marino si consultò col vescovo Teotecno la decisione doveva già essere maturata nel suo spirito e lasciò la spada per il Vangelo, la vita terrena per la celeste, nè avrebbe potuto dignitosamente scegliere altra soluzione.

Non possiamo trovare elementi di giudizio per la posizione storica dei cristiani nell'esercito romano nè nella tradizione dei soldati Nereo ed Achille dell'iscrizione metrica di papa Damaso per la mancanza d'ogni notizia attendibile, (1) nè nell'episodio del martirio della così detta legione Tebea, forse non mai avvenuto e rispecchiante al caso un'aperta e grave insurbordinazione, un doloroso e scandaloso ammutinamento. (2)

Alla fine del terzo secolo ci troviamo di fronte a quella che fu considerata vera e propria persecuzione militare quale preludio alla « grande persecuzione. »

Eusebio *(H. E. VIII)* e Lattanzio (*De mort. pers.* 10,4) sono concordi nell'asserire che la persecuzione di Diocleziano si rivolse dapprima contro i fedeli appartenenti alla milizia:
Πλείστους παρῆν τῶν ἐν στρατείαις ὁρᾶν ἀσμενέστατα τὸν ἰδιωτικὸν προασπαζομένους βίον, ὡς ἂν μὴ ἔξαρνοι γὲνοιτο τῆς περὶ τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν εὐσεβείας. ὡς γάρ ὁ στρατοπεδάρχης, ὅστις ποτὲ ἦν ἐκεῖνος (3), ἄρτι πρῶτον ἐνεχείρει τῷ κατὰ τῶν στρατευμάτων διωγμῷ, φυλοκρινῶν, καί διακαθαίρων τούς ἐν τοῖς στρατοπέδοις ἀναφερομένους, αἵρεσίν τε διδοὺς ἢ πειθαρχοῦσιν ἧς μετῆν αὐτοῖς ἀπολαύειν τιμῆς ἢ τοὐναντίον στέρεσθαι ταύτης, εἰ ἀντιτάττοιντο τῷ προστάγματι, πλεῖστοι ὅσοι τῆς Χριστοῦ βασιλεὶας στρατιῶται τὴν εἰς αὐτὸν ὁμολογίαν, μὴ μελλήσαντες, τῆς δοκούσης δόξης καὶ εὐπραγίας ἧς εἶχον, ἀναμφιλόγως προὐτίμησαν. In seguito poi cominciarono anche

(1) Cfr. Pio Franchi de' Cavalieri, *Studi e testi* n. 22.

(2) Ottimista è l'Allard, *La persécution de Dioclétien*[3], Parigi, 1908, II 351-383 e non così invece lo Stolle, *Das Martyrium der Thebaischen Legion*, Breslau, 1891 e Dufourcq, *Étude sur les Gesta Martyrum romains*, II, pag. 9-35.

(3) *Hieron. Chron.* 2317. *Veturius magister militiae christianos milites persequitur, paulatim ex illa iam tempore persecutione adversus nos incipiente.*

le esecuzioni che in origine non erano nelle intenzioni dei persecutori ai quali bastava imporre il dilemma: o ubbidire agli ordini imperiali o lasciare l'esercito. Coll'ubbidire conservavasi il proprio grado; le disposizioni in contrario eran tassative: (Diocletianus) *etiam milites cogi ad nefanda sacrificia praecepit ut qui non paruissent militia solverentur.*

Ma sembra che si possa sostenere che si trattasse solo degli ufficiali, perchè, sebbene Eusebio parli di grado (τιμῆς ἀποκινοῦντα) e Lattanzio solo di *militia solvi* e sebbene effettivamente dovessero essere in condizione particolarmente delicata gli ufficiali, pure non bisogna dimenticare che tutta la milizia consideravasi come un grado e che il provvedimento aveva carattere generalissimo. Nel diritto romano troviamo espressioni come *gradus deiectio e gradu pulsi* nel senso di perdita d'ogni anzianità, d'ogni diritto acquisito in servizio e poi *gradu militiae pellendus* proprio per indicare l'allontanamento dall'esercito, come equivalente di *ignominiosa missio.* ([1]) Solo la conoscenza diretta del testo del decreto ci potrebbe permettere di giudicare se sia stato più improprio Eusebio o Lattanzio.

Come poteva esser concepito il πρόσταγμα e di quale portata reale nel suo spirito e nelle sue applicazioni? Il *nefanda* attribuito a *sacrificia* è evidentemente un frutto solo della mentalità particolare di Lattanzio; restano i *sacrificia.*

Il Babut ([2]), benemerito studioso ed ancor più bemerito soldato sui campi di battaglia ove lasciò la vita, pensò ad una *adoratio* come conseguenza dell'introduzione del cerimoniale orientale alla corte di Diocleziano. H. Delehaye ([3]) intende semplicemente « sacrifizio » sia perchè l'*adoratio* sarebbe stata una formalità tollerabile del cerimoniale senza contenuto religioso vero e proprio, sia perchè Diocleziano non avrebbe mai pensato di farsi considerare da vivo come un dio: non voleva che gli si immolassero vittime alla sua presenza e tanto meno da lontano nel fondo delle provincie; il πρόσταγμα sarebbe stato semplicemente l'ordine di sacrificare agli dei tradizionali dell'impero. È bene tener presente una circo-

([1]) Vedasi per es. *Digesto, XLIX,* 16, 3, 1-9-14; e non si dimentichi pure il principio ancor vigente, specie nell'esercito, che l'anzianità fa grado agli effett giuridici morali e finanziari.

([2]) L'*adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien* nella *Revue historique*, CXXIII (1916) pagg. 224-252.

([3]) O. c. *La persécution dans l'armée.* etc.

stanza notevole: Diocleziano non fu solo colui che stabilì in forme assolute la monarchia e si valse nell'organizzazione e nel cerimoniale di molti elementi orientali, ma fu pure colui che a base del rinnovamento dell'impero voleva porre un rifiorire dell'antica coscienza religiosa, come in altra epoca egualmente capitale nella storia romana, Augusto s'era collegato all'Olimpo. Nel culto di Giove e di Ercole e nella loro reciproca posizione i sudditi dell'impero dovevano ora riconoscere la maestà degli Augusti e dei Cesari, assunti questi ultimi per adozione proprio come l'eroe dopo le gloriose sue fatiche. (1)

L'accettazione o meno di tale nuova concezione ufficiale dei sommi gerarchi dell'impero significava fedeltà o meno al nuovo ordinamento. Essendo a base religiosa, si comprende come preoccupasse specialmente l'atteggiamento di quanti alla religione tradizionale erano sempre rimasti estranei se non proprio apertamente avversi; essendo a scopo politico, si spiega come con tale colorito solo l'abbiano considerata i più e quindi accostata a puro cerimoniale con transazione possibile coi propri principii; essendo infine una anacronistica interpretazione dello spirito religioso del tempo, avviato da molto ad un sincretismo, cadde con colui che l'aveva escogitata. Con Costantino si ricercherà pure una base, un sostrato religioso, ma più consono all'ambiente; ed in luogo di rinverdire il vecchio tronco sarà la nuova pianta rigogliosa che sosterrà il Capo dell'impero e della Chiesa.

Non è perciò fuori luogo supporre che il πρόσταγμα imponesse un sacrificio, riconoscimento esplicito e palese della nuova identificazione religiosa dei capi dello stato. Questo, che possiamo denominare un inasprimento del culto imperiale, può aver determinato alcuni ad abbandonare spontaneamente l'esercito così come dovette prestarsi per il facile giuoco di quanti, per invidia o malanimo, mal tolleravano elementi cristiani ed intendevano ora rendere difficile, insostenibile la loro posizione. Chi conosce l'ambiente militare sa come sia facilissimo, dati gli stretti rapporti di dipendenza ed i rigori disciplinari, far pesare, gravare la volontà del superiore sull'inferiore in un'infinità d'inezie, all'infuori dello stretto servizio,

(1) Vedasi l'interessante lavoro di G. COSTA, *Religione e politica nell'Impero Romano,* Fratelli Bocca, Torino, 1923, specialmente al capitolo « La restaurazione religiosa di Diocleziano » e poi anche ADOLFO GIOBBIO, *Chiesa e Stato nei primi tempi del cristianesimo, Milano,* 1914, a pag. 197 sgg. ed in appendice la bibliografia.

sì da torturare l'esistenza di chi n'è bersaglio; una piccola reazione, un'esplosione spontanea mal raffrenata in tempo, portano alle sanzioni disciplinari e penali. Se Galerio aveva lasciato chiaramente intendere di non voler saperne di soldati cristiani (poichè è noto che in quest'epoca e subito dopo si trattò di questioni personali più che di convinzioni e necessità generali, come pure che Diocleziano fu in gran parte vittima egli stesso della situazione), anche senza provvedimenti speciali i suoi generali ebbero modo di liberarlo dalla presenza di molti di essi, senza che per contrario riuscisse difficile ad altri il salvaguardare i propri dipendenti. Un processo ai soldati cristiani semplicemente come tali non riusciamo a rinvenirlo nelle fonti neppure in questa così detta epurazione militare; e la persistente notevole scarsità di atti di martiri militari ci conferma nella supposizione che i casi gravi di reazione e di incompatibilità, i conflitti clamorosi tra la coscienza del credente e del combattente dovettero ridursi a ben pochi.

I due *acta martyrum* (1) attendibili che possediamo, del coscritto Massimiliano e del centurione Marcello, ci presentano due casi d'indisciplina che non potevan restare impuniti e per cui potrebbe forse apparire abusiva la qualifica di martiri.

Il 12 marzo 295 nella città di Teveste in Africa, il proconsole Cassio Dione, che stava reclutando soldati, si vide presentare da un veterano, Fabio Vittore, come recluta il figlio Massimiliano obbligato al servizio militare da una precisa disposizione (2) di legge appunto come figlio di veterano. Il giovane aveva poco più di 21 annni (3) ed era fisicamente idoneo, ma come cristiano dichiarò subito di non volersi arruolare, rifiutando di dare le proprie generalità e di prendere il *signaculum militiae*. Il proconsole cerca di convincerlo coll'esempio d'altri cristiani *in sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani, Constantii et Maximi*

(1) Per le raccolte di *Acta Martyrum* valgono, colle dovute cautele per chi è al corrente di critica agiografica, quelle note del RUINART, *Acta martyrum*, Neudruck, Regensburg 1859; O. VON GEBHARDT, *Acta martyrum selecta* « Ausgewählte Märtyrerakten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche, » Berlino 1902; RUDOLF KNOPF, *Ausgewählte Märtyrerakten,*, Tübingen 1913.

(2) *Codex Theod.* VIII, 22, 7-9. « Sciant veterani... liberos suos... offerendos esse militiae. »

(3) L'età prescritta per la presentazione di queste reclute speciali variò dapprima fra i 18 ed i 25 anni, forse con riferimento alla posizione paterna; poi fu fissata a 16 anni da Costanzo. Il CAGNAT nel citato articolo « Dilectus » in *Dict. d'ant.* ha potuto servirsi di molti preziosi dati degli *Acta Maximiliani.*

milites christiani sunt et militant), ma il coscritto non vuol saperne. Fabio Vittore, ch'è presente ed invitato ad intervenire colla sua autorità paterna, risponde che il figlio sa ciò che ha da fare; eppure non doveva esser contrario a che si arruolasse, se già a tale scopo gli aveva preparato l'abito nuovo. Alle insistenze e minacce del proconsole, Massimiliano persiste nel suo proposito e sprezza la morte. Il reato era evidente e giustificava la condanna capitale anche senza oltrepassare i limiti della legge. *Maximilianum, eo quod indevoto animo sacramentum militiae recusaverit, gladio animadverti placuit.* Nel *Digesto* XLIX, 16, 4, 10 è detto *gravius autem delictum est detrectare munus militiae quam adpetere*, nè le attenuanti riconosciute ai soldati volontari ancora coscritti erano applicabili a Massimiliano obbligato all'arruolamento; il contegno suo poi cadeva sotto una speciale disposizione della legge *contumacia omnis adversus ducem vel praesidem militis capite punienda est.* (*Digesto* XLIX, 16, 6, 2) tanto più che l'ostinazione manifestavasi nel disprezzo del culto ufficiale e dell'autorità costituita.

L'episodio del centurione Marcello può oggi essere sufficientemente ricostituito e valutato dopo gli studi (1) anche recenti di cui fu oggetto. Ci troviamo di fronte ad un ufficiale che, non riuscendo più a contenere la propria ripugnanza ed avversione per il carattere pagano delle cerimonie ufficiali a cui così sovente è comandato per ragioni di servizio, esplode e dà un addio al servizio ed alla carriera, senza cercar sotterfugi o reticenze, ma dichiarando apertamente il suo contrasto spirituale, affrontando ogni seria possibile conseguenza.

È qualcosa di più dell'atto inconsulto del coscritto Massimiliano; questi poteva essere considerato un esaltato fra i tanti, imbevuto delle idee rigoriste e montaniste di Tertulliano; Marcello no, (2)

(1) Ricordiamo quelli di H. DELEHAYE, *Les actes de S. Marcel le Centurion* in *Analecta Bollandiana* XLI (1923), fasc. III-IV; M. DENICOLAI, *Gli atti di Marcello* in « Didaskaleion » V (1916); e quello recentissimo, di particolare importanza storica, di G. DE SANCTIS, *Contributo alla storia dei martiri militari* in « Rivista di filologia e di istruz. classica, » nuova serie, anno II, fasc. 1º (marzo 1924) pag. 64 sgg.

(2) I due casi di Marcello e di Massimiliano si potrebbero avvicinare sotto lo stesso punto di vista d'una pretesa incompatibilità solo nell'ipotesi che il centurione abbia compiuto il suo gesto in occasione della conversione al cristianesimo, ciò che non appare dalle testimonianze rimasteci. Il *non enim decebat christianum hominem militiis saecularibus militare* esprime la risultante d'uno stato psicologico soggettivo, come nel coscritto Massimiliano è evidentemente soggettiva la proclamata incompatibilità e non rispondente ad uno stato di fatto.

Marcello non era contrario al servizio militare nè compie l'abbandono in occasione della sua conversione; deve aver a lungo potuto conciliare la sua coscienza di soldato con quella di credente con una consapevolezza e larghezza di vedute propria di chi è più in alto intellettualmente e socialmente; ma ora c'è stato qualche fatto nuovo che ha aggravato la posizione, che gli imporrebbe troppe rinunce e tolleranze, ed esplode con tutto lo zelo e l'inconsideratezza di chi a lungo ha taciuto e contenuto. Non riteniamo d'errare dicendo che il fatto nuovo furono le istruzioni emanate da Diocleziano per una revisione tranquillizzatrice nell'esercito sui sentimenti prevalenti verso la nuova concezione politico-religiosa dei Giovi-Erculei. Le formule ed i riti della vecchia religione pagana erano forse riusciti più tollerabili al centurione anche perchè ormai troppo svalutati; ma ben altro era il nuovo culto imperiale ben definito, la riesumazione coercitiva ed anacronistica della nuova religiosità politica.

Se dobbiamo accettare la concorde tradizione agiografica, nè qui c'è motivo d'infirmarla, l'occasione all'esplosione di Marcello fu offerta dalla celebrazione ufficiale del *dies natalis* dell'imperatore, Massimiano come pare; ciò che pure avvalorerebbe la nostra ipotesi che si trattasse appunto di nuove disposizioni politico-religiose sul culto imperiale. Il *dies festus* a cui si allude negli *Acta* è probabilmente il 21 luglio e l'anno 298, accettando il *Fausto et Gallo coss.* dei codici spagnuoli. Il centurione Marcello, davanti alle insegne della legione ed ai soldati tutti, si spoglia delle armi e dei distintivi del grado, getta tutto a terra e proclama altamente di non volerne più sapere di servizio, di imperatori e di dèi, perchè vuol essere solo soldato di Cristo.

Dove avviene il fatto? è questo uno dei punti più controversi. La condanna e l'esecuzione sono, concordemente, del 30 ottobre a Tangeri, capoluogo della Mauritania Tingitana. Tra l'arresto, il primo interrogatorio sul posto da parte del preside e la prosecuzione del processo in seconda istanza e l'esecuzione, intercedono oltre tre mesi, ritenuti inspiegabili se i fatti si svolsero tutti nella stessa città, e necessari invece per un trasferimento dell'imputato dal campo della legione alla capitale della Mauritania Tingitana.

A quale legione apparteneva Marcello? Alcuni manoscritti spagnuoli (quelli della redazione N secondo l'apparato critico del Delehaye) dicono che Marcello fosse al campo della Legione VII Gemina, di stanza nelle Asturie; uno, l'H (Leon) precisa la città

di Leon a cui tale Legione VII lasciò poi il nome; il Baronio parla della II legione Traiana e gli altri taciono. La Legione VII Gemina era bensì di stanza in Ispagna alle Asturie, ma Tingis non era nè militarmente nè civilmente il capoluogo della *dioecesis Hispaniarum* di cui faceva parte; può darsi che la Legione VII avesse un distaccamento a Tangeri per ragioni di servizio; ed anche nell'ipotesi che Marcello abbia appartenuto a tale distaccamento in Mauritania, è facilmente spiegabile che la tradizione spagnuola poi abbia trasportato l'episodio nella sede normale della legione. La Legione II Traiana era di stanza [1] ad Alessandria d'Egitto; nulla di strano che per ragioni di servizio fosse pur essa stessa tutta od in parte nella Mauritania Tingitana e quivi siasi verificato l'episodio attribuito poi alla VII Gemina per essersi fondata la tradizione spagnuola sopra una accertata dislocazione in Mauritania di reparti della VII Gemina.

Ad ogni modo l'aggiunta *legionis Traianae* nella parte interpolata introduttiva non ci permette per ora di dar valore all'ipotesi; che il Baronio poi parli anche del viaggio (*mittitur sub custodia... in Mauritaniam Tingitanam)* è conseguenza logica dell'indicazione introduttiva e del fatto che la II Traiana era di stanza ad Alessandria, mentre l'esecuzione avveniva a Tingis. L'invenzione del viaggio è dovuta agli agiografii (che ne trovavano esempi negli Atti autentici e se ne servivano normalmente per prolungare ed abbellire i racconti di martiri) ed i tre mesi d'intervallo tra l'istruttoria, prima istanza e seconda del processo si spiegano benissimo diversamente.

Il *praeses Astasius* (?) *Fortunatus* che istituisce la prima parte del processo è un *praeses provinciae,* come ben rileva il De Sanctis, e precisamente governatore della Mauritania Tingitana, il quale portava appunto tale titolo secondo la *Notitia Dignitatum;* nell'ipotesi scartata che l'episodio iniziale abbia avuto luogo in Ispagna, il *praeses* non si sarebbe trovato, come residenza, che ad Asturica od a Bracara e mai a Leon. Il reato di Marcello è militare e non di semplice cristianesimo, politico-religioso; all'epoca in cui avviene, la separazione netta tra i poteri civili e militari non è ancora definitivamente attuata e perciò nulla di strano nell'istruttoria fatta dal

(1) Cfr. R. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique,* pag. 736 sgg. e P. F. Fita, *Legio VII Genuina* in « Boletin de la Real Academia de la Historia » LXXII (1918) pag. 146.

governatore della provincia, tanto più che poi si doveva rimettere il tutto ad altra superiore giurisdizione competente trattandosi d'un centurione. Marcello conferma nell'interrogatorio gli addebiti fattigli ed allora Astasio Fortunato dichiara di riferirne alle superiori autorità *(referam hoc ad sacras aures dominorum nostrorum invictissimorum Augustorum et nobilissimorum Caesarum)* inviandolo per competenza ad Aurelio Agricolano vice-prefetto-pretorio. Nel passare da una giurisdizione all'altra Marcello è affidato *(cum elogio = acta praesidialia)* ad un certo Cecilio, funzionario non bene identificato, ma certo di rango pari o superiore al centurione. Non possiamo fare affidamento sugli *acta praesidialia* riferitici dalla tradizione come pure sull'introduzione e troppi altri punti degli *acta Marcelli;* ma la menzione dell'*elogium* come i tre mesi d'intervallo non influiscono sulla determinazione d'una prima località lontana da Tangeri. Per la competenza notiamo che il *praefectus,* sia per le nomine che per la giurisdizione dei militari, giungeva sino al centurione escluso; e che la giurisdizione capitale sui centurioni spettava all'imperatore. Nel terzo secolo col crescere degli appelli all'imperatore e delle attribuzioni dovute ai prefetti questi ottennero di far delegare dall'imperatore dei *vices.* In attesa dell'autorizzazione a procedere anche in via capitale contro il centurione non è strano che abbia potuto trascorrere qualche mese; e nell'ipotesi che i *vices* avessero già per conto proprio competenza sui centurioni come delega permanente dall'imperatore, può darsi che non fossero ancora stabili in una determinata sede e giudicassero saltuariamente nei capoluoghi delle provincie, sì che si attese Agricolano finchè capitò a Tingis normalmente, quale capoluogo della provincia africana inclusa nella diocesi spagnuola. Di fronte pure ad Agricolano, Marcello continua ad essere irremovibile nel suo contegno sino all'ultimo coerente e dignitoso; soccombe per l'esuberanza della sua fede, del suo sentimento, e si comprende come la voce concorde della tradizione cristiana potè proclamarlo martire.

Altri casi men noti e sicuri [1] di esecuzioni di Cristiani nell'esercito romano prima del trionfo ufficiale della Chiesa ci confermano come, a prescindere da episodi sporadici d'indisciplina o d'esuberanza montanista, veramente privilegiate fossero normalmente le re-

[1] Quelli, per es. di Fabio, Dasio, Marciano, Nicanda. Cfr. *Anacleta Bollandiana* IX (1890), X (1891), XXXI (1912).

lazioni tra esercito e cristianesimo; e come qui, più che altrove, lo spirito di sano adattamento da un lato, di prudenza politica dall'altro, anticipassero quella conciliazione logica e necessaria tra la romanità ed il nuovo Verbo da cui dovevan sorgere le moderne generazioni col patrimonio spirituale di cui siamo tanto e giustamente gelosi.

Genova, aprile 1924.

Luca De Regibus.

PER UNA EDIZIONE CRITICA DELLE OPERE DI S. MASSIMO

VESCOVO DI TORINO

Le opere del più antico vescovo-scrittore torinese ([1]) sono state stampate la prima volta (editio princeps) a Colonia nel 1535, presso J. Gymnicus; questa prima stampa contiene soltanto 74 sermoni, cioè un terzo circa della produzione più tardi raccolta sotto il nome e la paternità di S. Massimo.

L'edizione completa fu allestita solo nel 1784 da BRUNO BRUNI e vide la luce in Roma sotto gli auspicii del Pontefice Pio VI. L'edizione bruniana venne poi ristampata nella collezione latina del MIGNE (vol. 57), e fino al presente questa edizione BRUNI-MIGNE è l'unica fonte a cui possiamo attingere per conoscere da vicino il pensiero e l'attività del protovescovo torinese. Il quale era una personalità assai distinta e che ci si rivela, più che altro, attraverso l'opera sua. Pontificando in un centro che proprio allora

([1]) S. Massimo fiorì nella prima metà del secolo v. Il tempo del suo episcopato si può approssimativamente fissare per mezzo di due date: la prima è l'anno 451, nel quale Massimo sottoscrisse al setttimo posto il protocollo di un Sinodo di Milano (MANSI, VI, 143); la seconda è l'anno 465 (novembre) nel quale egli prese parte a un Sinodo in Roma e figura tra i firmatarii al primo posto fra 50 vescovi circa, subito dopo il papa Ilario (MANSI, VII, 959; 965 s.). Da un passo delle sue opere (Serm. 81, MIGNE, 57, p. 695) apprendiamo che Massimo assistette al martirio di tre chierici sacrificati dal furore pagano nel 397 ad Anaunia nelle Alpi Retiche. Da queste notizie il BARDENHEWER (*Geschichte der Altkirchlichen Literatur,* IV. p. 612) deduce che la nascita di Massimo si possa porre verso il 380 e localizzare nella *Rhaetia*, e che la sua morte non debba porsi molto al di là del 465. Con questa induzione però non va d'accordo la notizia fornitaci da GENNADIO (*De viris inlustr.* 40), secondo il quale Massimo sarebbe morto sotto il regno di Onorio (395-423) e Teodoro il Giovine (408-450).

iniziava il suo sviluppo e la sua vita autonoma, differenziandosi dalla grande chiesa-madre vercellese; in una età agitatissima per controversie teologiche rumorose e interminabili e per la continua minaccia dell'invasione Unnica; fra un popolo non ancora intieramente educato alla morale cristiana e alle pure nozioni del dogma d'autentica tradizione, e in parte (nel contado e nelle tenute dei ricchi) ancora avvolto nell'errore pagano ostinatamente perseguito nella pratica di basse superstizioni: Massimo fu uno di quei vescovi-apostoli che tutta l'attività dedicarono alla diffusione della dottrina e della disciplina cristiana, e che a questo supremo scopo informarono la loro opera letteraria, lungi dai vaniloquii sillogizzanti degli eresiarchi ed eresiologi d'Oriente. Sotto questo aspetto la figura di Massimo si deve collocare accanto a quelle grandiose di Ambrogio, Eusebio, Zeno, Pier Crisologo: veri patriarchi della civilizzazione cristiana nella storica vallata e pianura del maggior fiume italico.

L'edizione BRUNI-MIGNE contiene col nome di San Massimo 118 Omelie, 116 Sermoni, 6 Trattati; come appendice e giudicati come *suppositicia*, 31 Sermoni, 3 Omelie e 2 Epistole. La distinzione fra le due categorie *Omelie* e *Sermoni*, osserva Bardenhewer, [1] non è sempre afferrabile, se si guarda al contenuto che è analogo in tutti e due questi generi.

Nè maggior fondamento può essere stabilito nella forma, perchè in Massimo non si trova elaborazione retorica e perchè nella Omiletica latina il *Sermo* non offre d'ordinario caratteri di struttura che in modo definitivo possano fissarne i contorni come genere a sè e distinto dalla Omelia. Lo stesso Bruni, nella *Admonitio* premessa ai *Sermones* di S. Massimo osserva: *homiliam et sermonem idem significare et esse tractatum de rebus sacris ad populum.* [2] Tanto le Omelie quanto i Sermoni sono dal Bruni suddivisi in tre gruppi: *de tempore — de sanctis — de diversis*. Fra le Omelie *de tempore* ve ne sono 10 *de Nativitate Domini* (6-15), 12 *de Epiphania Domini* (17-28). Fra i *Sermones de tempore* ne troviamo 14 *de quadragesima* (15-28), 15 *de Paschatis solemnitate* (29-43). Nei due gruppi *de sanctis* (sermoni e omelie) abbiamo notabilmente tre omelie su S. Giovanni Battista (*Hom.* 65-67), nove sermoni sul medesimo santo (*Serm.* 57-65); 5 omelie e 3 sermoni sui SS. Pietro

(1) Op. cit. p. 610.
(2) MIGNE, 57, 529. BARDENHEWER l. c.

e Paolo (*Hom.* 68-73; *Serm.* 66-69); tre omelie e quattro sermoni su S. Lorenzo (*Hom.* 74-76; *Serm.* 70-73); 2 omelie e 5 sermoni su S. Cipriano (*Hom.* 79-80; *Serm.* 74-78). Nè bisogna dimenticare le due omelie più un sermone dedicati a S. Eusebio di Vercelli (*Hom.* 77-78; *Serm.* 83). Tanto per indicare gli argomenti più notevoli della omiletica di S. Massimo. Così nei due gruppi *de diversis* abbiamo due serie di discorsi, secondo che versano sopra la esegesi di un testo biblico del V. o N. Testamento, o sia che trattino di questioni morali suggerite da diverse circostanze di tempo e di luogo. Quest'ultimo elemento è importante per l'interesse storico, in quanto ci fornisce nel suo insieme una pittura di costumi e di ambiente nella cristianità subalpina della prima metà del v secolo. S. Massimo si rivolge nei discorsi di quest'ultima serie al suo popolo, per correggerne le abitudini e per ammaestrarlo nella pratica cristiana. Spesso prende di mira la *superstizione* e la *scostumatezza,* avanzi di paganesimo che resistevano tenacemente alla nuova disciplina del Vangelo.

Abbiamo su questi argomenti le omelie (del gruppo *de diversis*) 16 e 103, e (dello stesso gruppo) il sermone 6 che si riferiscono all'usanza di festeggiare con riti pagani il primo giorno dell'anno *(de kalendis Ianuariis);* le omelie 100-101 contro le credenze superstiziose fondate sull'eclisse lunare *(de defectione lunae);* i due sermoni 101-102 contro la colpevole tolleranza di pratiche pagane per parte dei ricchi nelle terre di loro possesso *(de idolis auferendis de propriis possessionibus).* Notevoli, dal punto di vista storico sono le dieci omelie *de diversis* (86-96) recitate durante l'anno 462 nei giorni pieni di trepidazione e di spaventi per l'imminente e temuta invasione degli Unni, che dallo scempio di Aquileia soprastavano minacciosi a tutte le terre della norditalia. Come Cipriano in Cartagine durante la peste, così Massimo in mezzo al suo popolo oppresso da indicibili terrori, fa sentire la sua voce di conforto e di speranza, e ci appare come il buon pastore vigilante sulle sorti del suo gregge e fatto tutto a tutti, vero e classico tipo del vescovo cattolico di quei secoli turbinosi. Da questo breve riassunto si può comprendere l'interesse non mediocre che la conoscenza dell'omiletica massimiana dovrebbe destare specialmente nel clero subalpino, e in genere nei cultori delle discipline filologico-storiche.

A base però di uno studio sull'opera di S. Massimo bisogna porre una edizione nuova ed elaborata con metodo critico. Quella

del Bruni ha il gran merito di averci fatto conoscere, quasi di averci rivelata, la grande figura del protovescovo torinese; il Bruni fece del suo meglio e l'opera sua è un durabile e degno monumento eretto alla memoria di S. Massimo. Ma questo monumento vuole essere ritoccato e ristaurato qua e là, dove i nuovi studi hanno rivelato qualche mattone o pietra che non giace al suo posto.

Così a mo' d'esempio i Trattati 4-5-6 (1) che il Bruni attribuisce a S. Massimo furono dimostrati spurii, e attribuiti invece con probabilità al vescovo ariano Massimino di cui abbiamo una *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* (2) e che pare identificabile col vescovo ariano goto Massimino contro cui S. Agostino scrisse i due libri *Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum* (3) e al quale si riferirebbe pure la *S. Augustini Collatio cum Maximino Arianorum episcopo.* (4) Inoltre l'Omelia 108 sopra Matt. 9 (MIGNE, 57, 502 ss.) è un doppione di un discorso attribuito a S. Pier Crisologo (Serm. 50. MIGNE, 52, 339 ss.) (5). Il *Sermo* 2 *de duobus in lecto uno* (MIGNE, 57, 533 ss.) è in sostanza un capitolo di *S. Augustini Quaestiones evangeliorum* 2. 44 (MIGNE, 35, 1357 s.). Dubbia è l'autenticità, per ragioni stilistiche, del *Sermo* 56 *in natali S. Agnetis* (MIGNE, 54, 435 s.). Questo riguarda le opere da BRUNI stampate come genuine. Quanto agli scritti dallo stesso Editore relegati negli *spuria* e *suppositicia* si noti: il *Sermo* 7 (fra gli spurii) *de die Dominicae Ascensionis* è un *bis* della *Explanatio symboli ad initiandos* fra le opere di S. Ambrogio (MIGNE, 17, 1155 ss.). (6) Le due (spurie) lettere *ad amicum aegrotum* (MIGNE 57, 921 ss.) si incontrano anche fra le epistole spurie di S. Gerolamo (MIGNE, 30. 61 ss.). (7)

(1) Tr. 4 *Contra paganos;* Tr. 5 *Contra Iudaeos* (MIGNE, 57, 781 ss.): Tr. 6 è una serie di *Expositiones de capitulis evangeliorum* (MIGNE, 57, 807 ss.) questi tre trattati furono trascritti dal BRUNI da un Codice Veronese, 51 (49) del sec. VI. Cfr. B. CAPELLE, *Un homiliaire de l'évêque arien Maximin* in *Revue Bénédictine*, 34 (1922) p. 81-108. I primi tre Trattati invece sono da ritenere autentici e parlano del Battesimo (catechesi battesimali).

(2) FR. KAUFFMANN, *Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte* (Texte 1) Strassburg, 1899, p. LIV ss. Cfr. BARDENHEWER op. cit. vol. III. p. 595 s.

(3) MIGNE, P. L. 42, pp. 743-814.

(4) MIGNE, 42, pp. 709-742. Cfr. FR. KLEIN, *Textkritische Beiträge zu* «sancti Augustini Collatio cum Maximino Arianorum episcopo». Serta Harteliana Wien 1896, pp. 160-162; BARDENHEWER, o. c. IV. p. 480.

(5) Cfr. G. MORIN, *Revue Bénédictine*, 15 (1898) 402.

(6) Cfr. BARDENHEWER III. p. 535 s.

(7) BARDENHEWER, III. p. 648.

Infine aggiungeremo:

a) che una parziale edizione critica di molti discorsi trascritti dal *Codex Veronensis*, 51 (43) fra i quali alcuni fin qui non conosciuti, fu data da A. SPAGNOLO e C. H. TURNER in una serie di articoli del *Journal of Theological Studies:* [1] tutti questi discorsi però sono da attribuire, secondo le conclusioni del citato CAPELLE, all'ariano Massimino sopra ricordato;

b) quanto alla base manoscritta delle opere di S. Massimo ci fornisce notizia di ciò che fu da Bruni compulsato lo SCHÖNEMANN (*Bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum* II. 618-669), dissertazione riprodotta in Migne (57, 184-210);

c) la produzione massimiana finora a noi nota non si deve ritenere completa perchè GENNADIO (*De viris inlustr.* 40) parla di argomenti da S. Massimo trattati e che non sono rappresentati negli scritti fin qui conosciuti. Così ad es. Gennadio ci informa che S. Massimo trattò largamente l'esegesi neotestamentaria *(de capitulis Evangeliorum et Actuum Apostolorum multa sapienter exposuit)*, e che il medesimo scrisse un libro sul Battesimo *(specialem de Baptismi gratia librum edidit)*; queste opere si devono considerare perdute, se qualche fortunata ricerca non ce ne metterà sulle tracce. [2]

Dott. SISTO COLOMBO.

(1) Voll. 16 (1915); 17 (1916); 20 (1919). Sul *Sermo contra Iudaeos* cfr. *Journal of Theol. St.* 20 (1919) 293-310 e 21 (1920) 175-177.

(2) V. OTTO BARDENHEWER, op. cit. pp. 610-613. Cfr. FESSLER-JUNGMANN *Institutiones Patrol.* II. 2, pp. 256-276.